ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

ΠΟΛΙΤΙΚΑ

ΒΙΒΛΙΑ III & IV

Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια,
Πηνελόπη Τζιώκα-Ευαγγέλου
Πρόλογος
Σωκράτης Δεληβογιατζής

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΖΗΤΡΟΣ

οὕτω προσαγορεύῃ τὰς πολιτείας, ὀλιγαρχίαν μὲν ἐν ᾗ τὰς ἀρχὰς ἔχουσιν οἱ εὔποροι, ὀλίγοι τὸ πλῆθος ὄντες, δημοκρατίαν δὲ ἐν ᾗ οἱ ἄποροι, πολλοὶ τὸ πλῆθος ὄντες, ἄλλην ἀπορίαν ἔχει. τίνας γὰρ ἐροῦμεν τὰς ἄρτι λεχθείσας πολιτείας, τὴν ἐν ᾗ πλείους <οἱ> εὔποροι καὶ ἐν ᾗ ἐλάττους οἱ ἄποροι, κύριοι δ' ἑκάτεροι τῶν πολιτειῶν, εἴπερ μηδεμία ἄλλη πολιτεία παρὰ τὰς εἰρημένας ἔστιν; ἔοικε τοίνυν ὁ λόγος ποιεῖν δῆλον ὅτι τὸ μὲν ὀλίγους ἢ πολλοὺς εἶναι κυρίους συμβεβηκός ἐστιν, τὸ μὲν ταῖς ὀλιγαρχίαις τὸ δὲ ταῖς δημοκρατίαις, διὰ τὸ τοὺς μὲν εὐπόρους ὀλίγους, πολλοὺς δ' εἶναι τοὺς ἀπόρους πανταχοῦ (διὸ καὶ οὐ συμβαίνει τὰς ῥηθείσας αἰτίας <αἰτίας> γίνεσθαι διαφορᾶς), ᾧ δὲ διαφέρουσιν ἥ τε δημοκρατία καὶ ἡ ὀλιγαρχία ἀλλήλων πενία καὶ πλοῦτός
1280 a *ἐστιν, καὶ ἀναγκαῖον μέν, ὅπου ἂν ἄρχωσι διὰ πλοῦτον, ἄν τ' ἐλάττους ἄν τε πλείους, εἶναι ταύτην ὀλιγαρχίαν, ὅπου δ' οἱ ἄποροι, δημοκρατίαν, ἀλλὰ συμβαίνει, καθάπερ εἴπομεν, τοὺς μὲν ὀλίγους εἶναι τοὺς δὲ πολλούς. εὐποροῦσι*

πορία με τη μειονότητα του πληθυσμού και τη φτώχεια με την πλειονότητα, αποκαλεί τα πολιτεύματα ως εξής: ολιγαρχία το πολίτευμα στο οποίο εξουσιάζουν οι εύποροι, λίγοι στον αριθμό, και αντίθετα δημοκρατία, όταν εξουσιάζουν οι άποροι, η πλειονότητα του πληθυσμού[101]. Πώς, όμως, αν δεν υπάρχει κανένα άλλο πολίτευμα εκτός από όσα αναφέρθηκαν, θα αποκαλέσουμε τις προηγούμενες περιπτώσεις πολιτευμάτων; Εννοώ την περίπτωση στην οποία οι εύποροι είναι πλειονότητα και την άλλη στην οποία οι άποροι είναι μειονότητα, όμως και οι δύο είναι κυρίαρχα σώματα εξουσίας στα πολιτεύματά τους αντίστοιχα. Η πορεία της εξέτασης του ζητήματος καθιστά φανερό ότι η πολιτική κυριαρχία της μειονότητας ή της πλειονότητας του λαού είναι τυχαίο γνώρισμα (συμβεβηκός)· η πρώτη των ολιγαρχιών και η δεύτερη των δημοκρατιών αντίστοιχα, επειδή συμβαίνει παντού οι εύποροι να είναι λίγοι και οι άποροι πολλοί (έτσι και οι αιτίες που αναφέρθηκαν δεν αποτελούν αιτίες ουσιαστικής διαφοράς). Όμως το στοιχείο που ουσιαστικά διαφοροποιεί τη δημοκρατία από την ολιγαρχία είναι *η φτώχεια και ο πλούτος*[102]. Έτσι υποχρεωτικά, όπου η εξουσία ασκείται με βάση τον πλούτο, είτε λίγοι είτε πολλοί βρίσκονται στην εξουσία, το πολίτευμα αυτό είναι ολιγαρχία. Αντίθετα, όπου οι άποροι έχουν την εξουσία, το πολίτευμα αυτό είναι δημοκρατία. Συμβαίνει όμως, ως γνωστόν, οι εύποροι να είναι λίγοι και οι άπο-

μὲν γὰρ ὀλίγοι, τῆς δὲ ἐλευθερίας μετέχουσι πάντες· δι' ἃς αἰτίας ἀμφισβητοῦσιν ἀμφότεροι τῆς πολιτείας.

9 *Ληπτέον δὲ πρῶτον τίνας ὅρους λέγουσι τῆς ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας, καὶ τί τὸ δίκαιον τό τε ὀλιγαρχικὸν καὶ δημοκρατικόν. πάντες γὰρ ἅπτονται δικαίου τινός, ἀλλὰ μέχρι τινὸς προέρχονται, καὶ λέγουσιν οὐ πᾶν τὸ κυρίως δίκαιον. οἷον δοκεῖ ἴσον τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ ἔστιν, ἀλλ' οὐ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς ἴσοις· καὶ τὸ ἄνισον δοκεῖ δίκαιον εἶναι, καὶ γὰρ ἔστιν, ἀλλ' οὐ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς ἀνίσοις· οἱ δὲ τοῦτ' ἀφαιροῦσι, τὸ οἷς, καὶ κρίνουσι κακῶς. τὸ δ' αἴτιον ὅτι περὶ αὑτῶν ἡ κρίσις· σχεδὸν δ' οἱ πλεῖστοι φαῦλοι κριταὶ περὶ τῶν οἰκείων. ὥστ' ἐπεὶ τὸ δίκαιον τισίν, καὶ διῄρηται τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπί τε τῶν πραγμάτων καὶ οἷς, καθάπερ εἴρηται πρότερον ἐν τοῖς Ἠθικοῖς, τὴν μὲν τοῦ πράγματος ἰσότητα ὁμολογοῦσι, τὴν δὲ οἷς ἀμφισβητοῦσι, μάλιστα μὲν διὰ τὸ λεχθὲν ἄρτι, διότι κρίνουσι τὰ περὶ αὑτοὺς*

ροι πολλοί. Έτσι λίγοι ευπορούν, όλοι όμως μετέχουν στην ελευθερία. Για τις αιτίες αυτές[103], τον πλούτο δηλαδή και την ελευθερία, διεξάγουν αγώνα για την εξουσία και οι δύο τάξεις.

Αρχικά οφείλουμε να καταλήξουμε στα κοινώς αποδεκτά γνωρίσματα της ολιγαρχίας και της δημοκρατίας και σε τι συνίσταται το ολιγαρχικό και το δημοκρατικό δίκαιο. Όλοι υπερασπίζονται κάποιο δίκαιο, αλλά φθάνουν ως ένα σημείο και δεν ορίζουν το δίκαιο στην απόλυτη έννοιά του[104]. Για παράδειγμα υπάρχει η άποψη ότι το δίκαιο είναι ισότητα, και πράγματι είναι, όχι όμως για όλους αλλά για τους ίσους. Και η ανισότητα εκλαμβάνεται ως δίκαιο, και όντως είναι, όχι όμως για όλους αλλά για τους ανώτερους. Οι άνθρωποι γενικά αφαιρούν αυτό, το «για ποιους»[105], με αποτέλεσμα να συνάγουν λανθασμένα συμπεράσματα. Αυτό συμβαίνει, γιατί διατυπώνουν κρίσεις για τον εαυτό τους[106]. Αλλά σχεδόν οι πιο πολλοί άνθρωποι δεν κρίνουν σωστά, όταν είναι να αποφασίσουν για τις δικές τους υποθέσεις. Συνεπώς, με δεδομένο ότι το δίκαιο υπάρχει σε σχέση με κάποιους και ότι διαιρείται με τον ίδιο τρόπο σε δίκαιο που αφορά τα πράγματα και σε δίκαιο που αφορά τα πρόσωπα που το διεκδικούν, όπως ήδη έχει εκτεθεί στα *Ηθικά*[107], οι άνθρωποι γενικά συμφωνούν στο ζήτημα της ισότητας για τα πράγματα, αμφισβητούν όμως την ισότητα σε σχέση με τα πρόσωπα, κυρίως για τον προ-

κακῶς, ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τὸ λέγειν μέχρι τινὸς ἑκατέρους δίκαιόν τι νομίζουσι δίκαιον λέγειν ἁπλῶς. οἱ μὲν γὰρ ἂν κατά τι ἄνισοι ὦσιν, οἷον χρήμασιν, ὅλως οἴονται ἄνισοι εἶναι, οἱ δ' ἂν κατά τι ἴσοι, οἷον ἐλευθερίᾳ, ὅλως ἴσοι.

τὸ δὲ κυριώτατον οὐ λέγουσιν. εἰ μὲν γὰρ τῶν κτημάτων χάριν ἐκοινώνησαν καὶ συνῆλθον, τοσοῦτον μετέχουσι τῆς πόλεως ὅσον περ καὶ τῆς κτήσεως, ὥσθ' ὁ τῶν ὀλιγαρχικῶν λόγος δόξειεν ἂν ἰσχύειν (οὐ γὰρ εἶναι δίκαιον ἴσον μετέχειν τῶν ἑκατὸν μνῶν τὸν εἰσενέγκαντα μίαν μνᾶν τῷ δόντι τὸ λοιπὸν πᾶν, οὔτε τῶν ἐξ ἀρχῆς οὔτε τῶν ἐπιγινομένων)· εἰ δὲ μήτε τοῦ ζῆν μόνον ἕνεκεν ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εὖ ζῆν (καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἦν πόλις· νῦν δ' οὐκ ἔστι, διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν), μήτε συμμαχίας ἕνεκεν, ὅπως

αναφερθέντα λόγο. Για το λόγο δηλαδή ότι κρίνουν κακώς όσα τους αφορούν και νομίζουν ότι επικαλούνται το δίκαιο με την αυστηρή έννοια του όρου, όταν επικαλούνται απλώς κάποιο δίκαιο. Με άλλα λόγια, αν οι μεν είναι ανώτεροι σε κάτι, στην περιουσία για παράδειγμα, έχουν την ιδέα ότι είναι απολύτως ανώτεροι· αντίθετα, αν οι άλλοι είναι ίσοι σε κάτι, στην ελευθερία ας πούμε, πιστεύουν ότι είναι εντελώς ίσοι σε όλα.

Όμως δεν κάνουν λόγο για το πιο σπουδαίο. Γιατί, αν συνέστησαν κοινωνία και αποφάσισαν τη συμβίωση χάρη των περιουσιών, τότε μετέχουν στην πόλη ανάλογα[108] με την περιουσία τους και επομένως θα φαινόταν ισχυρή η ολιγαρχική άποψη για το δίκαιο[109] (γιατί δεν είναι δίκαιο να μετέχει εξίσου σε ένα κεφάλαιο εκατό μνων αυτός που κατέβαλε μία μνα και ο άλλος που κατέβαλε το υπόλοιπο ποσό, ούτε στο αρχικό κεφάλαιο ούτε σε αυτό που διαμορφώνεται στη συνέχεια). Αλλά όχι μόνο για λόγους επιβίωσης αλλά περισσότερο ακόμη για λόγους ποιοτικά ανώτερης ζωής συγκροτήθηκε η πόλη (διαφορετικά, θα υπήρχε πόλη δούλων και των άλλων ζώων· τώρα όμως δεν υφίσταται τέτοια πόλη, επειδή οι δούλοι και τα άλλα ζώα δε μετέχουν σε ζωή που διέπεται από ευδαιμονία και επιλεγμένη ελεύθερα[110]). Αλλά ούτε για λόγους συμμαχίας συγκροτήθηκε η πόλη, προκειμένου να προστατευτεί από την αδικία, από όπου και αν προέρχεται, ούτε με σκοπό τις συναλλαγές και την α-

ὑπὸ μηδενὸς ἀδικῶνται, μήτε διὰ τὰς ἀλλαγὰς καὶ τὴν χρῆσιν τὴν πρὸς ἀλλήλους –καὶ γὰρ ἂν Τυρρηνοὶ καὶ Καρχηδόνιοι, καὶ πάντες οἷς ἔστι σύμβολα πρὸς ἀλλήλους, ὡς μιᾶς ἂν πολῖται πόλεως ἦσαν· εἰσὶ γοῦν αὐτοῖς συνθῆκαι περὶ τῶν εἰσαγωγίμων καὶ σύμβολα περὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν καὶ γραφαὶ περὶ συμμαχίας. ἀλλ' οὔτ' ἀρχαὶ πᾶσιν ἐπὶ 1280 b *τούτοις κοιναὶ καθεστᾶσιν, ἀλλ' ἕτεραι παρ' ἑκατέροις, οὔτε τοῦ ποίους τινὰς εἶναι δεῖ φροντίζουσιν ἅτεροι τοὺς ἑτέρους, οὐδ' ὅπως μηδεὶς ἄδικος ἔσται τῶν ὑπὸ τὰς συνθήκας μηδὲ μοχθηρίαν ἕξει μηδεμίαν, ἀλλὰ μόνον ὅπως μηδὲν ἀδικήσουσιν ἀλλήλους. περὶ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας πολιτικῆς διασκοποῦσιν ὅσοι φροντίζουσιν εὐνομίας. ᾗ καὶ φανερὸν ὅτι δεῖ περὶ ἀρετῆς ἐπιμελὲς εἶναι τῇ γ' ὡς ἀληθῶς ὀνομαζομένη πόλει, μὴ λόγου χάριν. γίγνεται γὰρ ἡ κοινωνία συμμαχία τῶν ἄλλων τόπῳ διαφέρουσα μόνον, τῶν ἄπωθεν συμμαχιῶν, καὶ ὁ νόμος συνθήκη καί, καθάπερ ἔφη Λυκόφρων ὁ σοφιστής, ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων, ἀλλ'*

μοιβαία εξυπηρέτηση των ανθρώπων[111]. Γιατί, αν ίσχυε αυτό, οι Τυρρηνοί και οι Καρχηδόνιοι και όλοι οι άλλοι οι οποίοι συνδέονται μεταξύ τους με εμπορικές συμβάσεις,[112] θα ήταν οιονεί πολίτες μιας πόλης· ως γνωστόν αυτοί έχουν συμφωνίες μεταξύ τους για τα προϊόντα που επιτρέπεται να εισάγονται, συμβάσεις για να προστατεύονται από την αδικία και συνθήκες συμμαχίας. Για όλα αυτά όμως ούτε έχουν διορίσει κοινές δημόσιες αρχές, αλλά η καθεμία από τις δύο συμβαλλόμενες χώρες έχει τις δικές της· ούτε οι πολίτες της μιας πόλης φροντίζουν για το ποιοι πρέπει να είναι οι πολίτες της άλλης πόλης· ούτε πώς να μη γίνει άδικος κανείς από τους πολίτες που υπάγονται στις συνθήκες, ούτε πώς να μην αποκτήσει καμιά κακοήθεια, αλλά μόνο με ποιον τρόπο δε θα αδικηθούν καθόλου μεταξύ τους τα συμβαλλόμενα μέρη. Αλλά όσοι φροντίζουν για την ευνομία, αυτοί ερευνούν και εξετάζουν για την αρετή και την κακία από πολιτική άποψη[113]. Είναι μάλιστα ιδιαίτερα φανερό ότι η πόλη που ανταποκρίνεται στο όνομά της αληθινά και όχι φαινομενικά, έχει χρέος να φροντίζει για την αρετή[114]. Γιατί η κοινωνία προκύπτει από κάποια συμμαχία μεταξύ των ανθρώπων και διαφέρει μόνο ως προς την εδαφική ενότητα από τις συμμαχίες των οποίων τα μέλη ζουν μακριά[115] το ένα από το άλλο. Άλλωστε και ο νόμος είναι συνθήκη και, όπως είπε ο σοφιστής Λυκόφρων[116], είναι εγγυητής των δικαιωμάτων με-

οὐχ οἷος ποιεῖν ἀγαθοὺς καὶ δικαίους τοὺς πολίτας. ὅτι δὲ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, φανερόν. εἰ γάρ τις καὶ συναγάγοι τοὺς τόπους εἰς ἕν, ὥστε ἅπτεσθαι τὴν Μεγαρέων πόλιν καὶ Κορινθίων τοῖς τείχεσιν, ὅμως οὐ μία πόλις· οὐδ' εἰ πρὸς ἀλλήλους ἐπιγαμίας ποιήσαιντο· καίτοι τοῦτο τῶν ἰδίων ταῖς πόλεσι κοινωνημάτων ἐστίν. ὁμοίως δ' οὐδ' εἴ τινες οἰκοῖεν χωρὶς μέν, μὴ μέντοι τοσοῦτον ἄπωθεν ὥστε μὴ κοινωνεῖν, ἀλλ' εἴησαν αὐτοῖς νόμοι τοῦ μὴ σφᾶς αὐτοὺς ἀδικεῖν περὶ τὰς μεταδόσεις, οἷον εἰ ὁ μὲν εἴη τέκτων ὁ δὲ γεωργὸς ὁ δὲ σκυτοτόμος ὁ δ' ἄλλο τι τοιοῦτον, καὶ τὸ πλῆθος εἶεν μύριοι, μὴ μέντοι κοινωνοῖεν ἄλλου μηδενὸς ἢ τῶν τοιούτων, οἷον ἀλλαγῆς καὶ συμμαχίας, οὐδ' οὕτω πω πόλις.

διὰ τίνα δή ποτ' αἰτίαν; οὐ γὰρ δὴ διὰ τὸ μὴ σύνεγγυς τῆς κοινωνίας. εἰ γὰρ καὶ συνέλθοιεν οὕτω κοινωνοῦντες (ἕκαστος μέντοι χρῷτο τῇ ἰδίᾳ οἰκίᾳ ὥσπερ πόλει) καὶ σφίσιν αὐτοῖς ὡς ἐπιμαχίας οὔσης βοηθοῦντες ἐπὶ τοὺς ἀδικοῦντας μόνον,

ταξύ των πολιτών, αλλά δεν έχει τη δύναμη να κάνει τους πολίτες αγαθούς και δίκαιους[117]. Ότι αυτά[118] ισχύουν φαίνεται από το εξής[119]: Αν, δηλαδή, κάποιος μπορούσε να συνενώσει όλους τους τόπους σε έναν, ώστε να συνδέσει την πόλη των Μεγαρέων και των Κορινθίων με τα ίδια τείχη, και πάλι δεν θα προέκυπτε μία πόλη· ούτε όμως και αν έκαναν γάμους μεταξύ τους, παρόλο που αυτοί είναι ένας από τους ιδιαίτερους τρόπους κοινωνικής συνοχής των πόλεων· επίσης, ούτε αν κάποιοι κατοικούσαν χωριστά, όχι όμως τόσο μακριά μεταξύ τους ώστε να μην επικοινωνούν, αλλά είχαν νόμους να μην αδικούν ο ένας τον άλλον στις συναλλαγές τους· για παράδειγμα: αν ένας είναι οικοδόμος, ο άλλος γεωργός, ο άλλος υποδηματοποιός, άλλος κάτι παρόμοιο και ο πληθυσμός συνολικά έφθανε τις δέκα χιλιάδες[120]· αν αυτοί πάλι δεν είχαν καμία σχέση μεταξύ τους για τίποτε άλλο εκτός από τη συναλλαγή και τη συμμαχία, και στην περίπτωση αυτή μια τέτοια μορφή συνύπαρξης δε συνιστά ακόμη[121] πόλη.

Για ποια αιτία; Όχι βέβαια, επειδή δεν αναπτύσσουν σχέσεις λόγω μακρινής απόστασης. Γιατί, και αν ακόμη συγκεντρώνονταν στον ίδιο τόπο αναπτύσσοντας τέτοιες σχέσεις[122] (ο καθένας όμως χρησιμοποιούσε το σπίτι του σαν να ήταν πόλη[123]) και βοηθώντας ο ένας τον άλλον, σαν να ήταν δεμένοι με κάποια αμυντική συμμαχία, εναντίον εκείνων μόνο που τους αδικούν, ούτε στην περί-

οὐδ' οὕτως ἂν εἶναι δόξειεν πόλις τοῖς ἀκριβῶς θεωροῦσιν, εἴπερ ὁμοίως ὁμιλοῖεν συνελθόντες καὶ χωρίς. φανερὸν τοίνυν ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου, καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἔσται πόλις, οὐ μὴν οὐδ' ὑπαρχόντων τούτων ἁπάντων ἤδη πόλις, ἀλλ' ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους. οὐκ ἔσται μέντοι τοῦτο μὴ τὸν αὐτὸν καὶ ἕνα κατοικούντων τόπον καὶ χρωμένων ἐπιγαμίαις. διὸ χηδεῖαί τ' ἐγένοντο κατὰ τὰς πόλεις καὶ φατρίαι καὶ θυσίαι καὶ διαγωγαὶ τοῦ συζῆν. τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον· ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν. πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν
1281 a *κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. τοῦτο δ' ἐστίν, ὥς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἀλλ'*

πτωση αυτοί οι ακριβολόγοι θεωρητικοί θα υποστήριζαν ότι πρόκειται για πόλη, με τον όρο βέβαια ότι παρόμοιες σχέσεις αναπτύσσουν οι άνθρωποι και όντας μαζεμένοι σε έναν τόπο και απομακρυσμένοι. Γίνεται σαφές, λοιπόν, ότι η πόλη δεν προϋποθέτει απλώς συγκατοίκηση στον ίδιο τόπο και δεν έγινε με σκοπό μόνο να μην αδικούνται οι άνθρωποι μεταξύ τους και να εξυπηρετούνται με αμοιβαίες παροχές. Όλα αυτά είναι απαραίτητα για τη σύσταση της πόλης, αλλά και πάλι η ύπαρξη όλων αυτών δεν συνεπάγεται ακόμη την ύπαρξη πόλης. Αντίθετα πόλη είναι οι σχέσεις συνύπαρξης των οικογενειών και των γενών[124] με σκοπό το *εὖ ζῆν*[125], προκειμένου να επιτευχθεί τέλεια και αυτάρκης ζωή. Αυτό όμως δεν είναι εφικτό, αν οι πολίτες δεν κατοικούν στον ίδιο τόπο και δεν συνάπτουν γάμους μεταξύ τους. Έτσι καθιερώθηκαν συγγένειες εξ αγχιστείας στις πόλεις, ενώσεις γενών σε φατρίες, κοινές γιορτές με θυσίες και κοινές διασκεδάσεις. Κάτι τέτοιο όμως είναι έργο φιλίας, γιατί φιλία είναι η συμβίωση ως ελεύθερη επιλογή[126]. Τελικός, λοιπόν, σκοπός της πόλης είναι το *εὖ ζῆν* και όλα αυτά υπάρχουν για να υπηρετήσουν τον τελικό σκοπό. Πόλη είναι οι σχέσεις συνύπαρξης γενών και οικισμών με σκοπό την εξασφάλιση τέλειας και αυτάρκους ζωής. Αυτό, κατά τη γνώμη μας, σημαίνει να ζει κανείς με ευδαιμονία και αξιοπρέπεια[127]. Άρα οφείλουμε να δεχτούμε ότι η πολιτική κοινωνία αποβλέπει στις ηθικά ενάρετες ενέρ-

οὐ τοῦ συζῆν. διόπερ ὅσοι συμβάλλονται πλεῖστον εἰς τὴν τοιαύτην κοινωνίαν, τούτοις τῆς πόλεως μέτεστι πλεῖον ἢ τοῖς κατὰ μὲν ἐλευθερίαν καὶ γένος ἴσοις ἢ μείζοσι κατὰ δὲ τὴν πολιτικὴν ἀρετὴν ἀνίσοις, ἢ τοῖς κατὰ πλοῦτον ὑπερέχουσι κατ' ἀρετὴν δ' ὑπερεχομένοις. ὅτι μὲν οὖν πάντες οἱ περὶ τῶν πολιτειῶν ἀμφισβητοῦντες μέρος τι τοῦ δικαίου λέγουσι, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων.

Ἔχει δ' ἀπορίαν τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως. γάρ τοι τὸ πλῆθος, ἢ τοὺς πλουσίους, ἢ τοὺς ἐπιεικεῖς, ἢ τὸν βέλτιστον ἕνα πάντων, ἢ τύραννον. ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἔχειν φαίνεται δυσκολίαν. τί γάρ; ἂν οἱ πένητες διὰ τὸ πλείους εἶναι διανέμωνται τὰ τῶν πλουσίων, τοῦτ' οὐκ ἄδικόν ἐστιν; "ἔδοξε γὰρ νὴ Δία τῷ κυρίῳ δικαίως." τὴν οὖν ἀδικίαν τί χρὴ λέγειν τὴν ἐσχάτην; πάλιν τε πάντων ληφθέντων, οἱ πλείους τὰ τῶν ἐλαττόνων ἂν διανέμωνται, φανερὸν ὅτι φθείρουσι τὴν πόλιν. ἀλλὰ μὴν οὐχ ἥ γ' ἀρετὴ φθείρει τὸ ἔχον αὐτήν, οὐδὲ τὸ δίκαιον πόλεως φθαρτικόν· ὥστε δῆλον

γειες[128] των πολιτών και όχι απλώς στη συμβίωσή τους. Για το λόγο αυτό όσοι έχουν τη μεγαλύτερη συμβολή σε μια τέτοια κοινωνία, αυτοί έχουν και περισσότερα δικαιώματα[129] στην πόλη παρά οι ίσοι ως προς την ελευθερία και την καταγωγή ή οι ανώτεροί τους, ως προς την πολιτική αρετή όμως άνισοι, ή οι ανώτεροί τους στον πλούτο, κατώτεροι όμως στην πολιτική αρετή. Φαίνεται καθαρά, λοιπόν, από την έκθεση αυτή ότι όσοι διαφωνούν[130] για τα πολιτεύματα εξετάζουν αποσπασματικά την έννοια του δικαίου.

Το «κύριον» της πόλεως

Ακολουθεί το ερώτημα σε ποιους[131] πρέπει να ανήκει η κυρίαρχη εξουσία στην πόλη· στο λαό[132] ή στους πλούσιους πολίτες ή στους επιφανείς ή στον ένα, τον άριστο όλων, ή στον τύραννο. Όλα αυτά όμως συνεπάγονται φανερές δυσκολίες. Για ποιο λόγο; Γιατί, αν οι φτωχοί, επειδή είναι οι περισσότεροι αριθμητικά, μοιράζονται τις περιουσίες των πλουσίων, αυτό δεν είναι άδικο[133]; «Καθόλου, μα το Δία, θα απαντούσε κάποιος, αν αυτό είναι απόφαση του σώματος που έχει την κυρίαρχη εξουσία[134]». Ποια λοιπόν πρέπει να θεωρήσουμε ως τη μεγαλύτερη αδικία; Εξάλλου, αφού δημευθούν όλα και οι περισσότεροι μοιραστούν τα πλούτη των λιγότερων, είναι φανερό ότι καταστρέφουν την πόλη[135]. Στην πράξη όμως ούτε η αρετή καταστρέφει το φορέα της ούτε η δικαιοσύνη την πόλη[136]. Συνάγεται, επομέ-

ὅτι καὶ τὸν νόμον τοῦτον οὐχ οἷόν τ᾽ εἶναι δίκαιον. ἔτι καὶ τὰς πράξεις ὅσας ὁ τύραννος ἔπραξεν ἀναγκαῖον εἶναι πάσας δικαίας· βιάζεται γὰρ ὢν κρείττων, ὥσπερ καὶ τὸ πλῆθος τοὺς πλουσίους. ἀλλ᾽ ἆρα τοὺς ἐλάττους δίκαιον ἄρχειν καὶ τοὺς πλουσίους; ἂν οὖν κἀκεῖνοι ταὐτά ποιῶσι καὶ διαρπάζωσι καὶ τὰ κτήματα ἀφαιρῶνται τοῦ πλήθους, τοῦτ᾽ ἐστὶ δίκαιον; –καὶ θάτερον ἄρα. ταῦτα μὲν τοίνυν ὅτι πάντα φαῦλα καὶ οὐ δίκαια, φανερόν· ἀλλὰ τοὺς ἐπιεικεῖς ἄρχειν δεῖ καὶ κυρίους εἶναι πάντων; οὐκοῦν ἀνάγκη τοὺς ἄλλους ἀτίμους εἶναι πάντας, μὴ τιμωμένους ταῖς πολιτικαῖς ἀρχαῖς· τιμὰς γὰρ λέγομεν εἶναι τὰς ἀρχάς, ἀρχόντων δ᾽ αἰεὶ τῶν αὐτῶν ἀναγκαῖον εἶναι τοὺς ἄλλους ἀτίμους. ἀλλ᾽ ἕνα τὸν σπουδαιότατον ἄρχειν βέλτιον; ἀλλ᾽ ἔτι τοῦτο ὀλιγαρχικώτερον· οἱ γὰρ ἄτιμοι πλείους. ἀλλ᾽ ἴσως φαίη τις ἂν τὸ κύριον ὅλως ἄνθρωπον εἶναι ἀλλὰ μὴ νόμον φαῦλον, ἔχοντά γε τὰ συμβαίνοντα πάθη περὶ τὴν ψυχήν. ἂν οὖν ᾖ νόμος μὲν ὀλιγαρχικὸς δὲ ἢ δημοκρατικός, τί διοίσει περὶ τῶν ἠπορημένων; συμβήσεται γὰρ ὁμοίως τὰ λεχθέντα

νως, ότι και αυτός ο νόμος δε μπορεί να είναι δίκαιος. Με την ίδια λογική επίσης και οι πράξεις του τυράννου κρίνονται όλες δίκαιες, γιατί επιβάλλεται με τη βία ως ισχυρότερος, όπως ακριβώς και το πλήθος στους πλούσιους[137]. Αλλά πάλι είναι τάχα δίκαιο να εξουσιάζουν οι λιγότεροι και οι πλούσιοι; Αν λοιπόν και εκείνοι ακολουθούν την ίδια πρακτική, μοιράζονται και αρπάζουν τα κτήματα από το λαό, αυτό είναι δίκαιο[138]; Βέβαια ούτε το ένα ούτε το άλλο είναι δίκαιο. Έγινε σαφές, λοιπόν, ότι όλα αυτά είναι απαράδεκτα και άδικα. Αλλά πάλι πρέπει να άρχουν οι έγκριτοι και να κυριαρχούν σε όλους[139]; Στην περίπτωση όμως αυτή όλοι οι άλλοι κατ᾽ ανάγκη δεν έχουν πολιτικά δικαιώματα και ούτε τιμούνται με πολιτικά αξιώματα. Άποψή μας είναι ότι συνιστούν τιμή τα πολιτικά αξιώματα[140]· όταν όμως οι ίδιοι πάντοτε είναι άρχοντες, τότε οι υπόλοιποι κατά λογική αναγκαιότητα στερούνται τιμών. Αλλά είναι καλύτερο να εξουσιάζει ένας μόνο, ο σπουδαιότερος; Αυτό θα ήταν ακόμη πιο ολιγαρχικό, γιατί περισσότεροι στερούνται πολιτικών δικαιωμάτων. Ωστόσο, ίσως έλεγε κάποιος ότι δεν είναι σωστό να εξουσιάζει ένας μόνο άνθρωπος, που χαρακτηρίζεται από τις συνήθεις συναισθηματικές και ψυχικές διαθέσεις, και όχι ο νόμος[141]. Αν πάλι υπάρχει βέβαια νόμος, ολιγαρχικός όμως ή δημοκρατικός, σε τι θα διευκολύνει την επίλυση των αποριών μας; Σε τίποτε, γιατί θα συμβούν τα ίδια που μόλις εκθέσαμε. Για

πρότερον. Περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ἔστω τις ἕτερος λόγος·

11

ὅτι δὲ δεῖ κύριον εἶναι μᾶλλον τὸ πλῆθος ἢ τοὺς ἀρίστους
μὲν ὀλίγους δέ, δόξειεν ἂν λέγεσθαι καί τιν᾽ ἔχειν ἀπορίαν
1281 b *τάχα δὲ κἂν ἀλήθειαν. τοὺς γὰρ πολλούς, ὧν ἕκαστός ἐστιν*
οὐ σπουδαῖος ἀνήρ, ὅμως ἐνδέχεται συνελθόντας εἶναι βελ-
τίους ἐκείνων, οὐχ ὡς ἕκαστον ἀλλ᾽ ὡς σύμπαντας, οἷον τὰ
συμφορητὰ δεῖπνα τῶν ἐκ μιᾶς δαπάνης χορηγηθέντων·
πολλῶν γὰρ ὄντων ἕκαστον μόριον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρο-
νήσεως, καὶ γίνεσθαι συνελθόντων, ὥσπερ ἕνα ἄνθρωπον τὸ
πλῆθος, πολύποδα καὶ πολύχειρα καὶ πολλὰς ἔχοντ᾽
αἰσθήσεις, οὕτω καὶ περὶ τὰ ἤθη καὶ τὴν διάνοιαν. διὸ καὶ
κρίνουσιν ἄμεινον οἱ πολλοὶ καὶ τὰ τῆς μουσικῆς ἔργα καὶ
τὰ τῶν ποιητῶν· ἄλλοι γὰρ ἄλλο τι μόριον, πάντα δὲ
πάντες. ἀλλὰ τούτῳ διαφέρουσιν οἱ σπουδαῖοι τῶν ἀνδρῶν
ἑκάστου τῶν πολλῶν, ὥσπερ καὶ τῶν μὴ καλῶν τοὺς καλούς
φασι, καὶ τὰ γεγραμμένα διὰ τέχνης τῶν ἀληθινῶν, τῷ
συνῆχθαι τὰ διεσπαρμένα χωρὶς εἰς ἕν, ἐπεὶ κεχωρισμέ-

τα άλλα ζητήματα θα γίνει λόγος αλλού. Η άποψη ότι το πλήθος πρέπει να έχει κυρίαρχη εξουσία παρά οι άριστοι και λίγοι, θα φαινόταν αποδεκτή με αρκετή δόση αλήθειας ίσως αλλά και με κάποιες ενστάσεις[142]. Γιατί οι πολλοί, αν και ξεχωριστά ο καθένας τους δεν είναι σπουδαίος άντρας, ενδέχεται, όταν συγκεντρωθούν, να είναι καλύτεροι από τον άριστο, όχι βέβαια ο καθένας χωριστά αλλά ως σύνολο, όπως ακριβώς συμβαίνει να είναι ανώτερα τα δείπνα που γίνονται με τη συνεισφορά όλων όσοι συμμετέχουν, από εκείνα που γίνονται με έξοδα ενός μόνο ανθρώπου. Καθώς είναι πολλοί, ο καθένας διαθέτει κάποια λίγη αρετή και φρόνηση, και έτσι ενωμένοι οι πολλοί παρουσιάζονται σαν ένας άνθρωπος με πολλά πόδια, με πολλά χέρια και με πολλές αισθήσεις και επομένως με ανάλογο ήθος και διάνοια. Γι᾽ αυτό και συνάγουν ασφαλέστερα συμπεράσματα οι πολλοί για τα μουσικά και ποιητικά έργα[143]. Γιατί οι άνθρωποι στη διαφορετικότητά τους κρίνουν διαφορετικό μέρος του έργου, στο σύνολό τους όμως κρίνουν το σύνολο του έργου. Παρόλ᾽ αυτά οι σπουδαίοι άνθρωποι είναι ανώτεροι από το κάθε άτομο χωριστά ενός πλήθους, ακριβώς γιατί στο πρόσωπό τους συνενώνονται στοιχεία που είναι διάσπαρτα και χωριστά στους πολλούς· το ίδιο αναλογικά λέμε ότι συμβαίνει στην περίπτωση των ωραίων και μη ωραίων ανθρώπων και στην περίπτωση των ζωγραφισμένων και αληθινών μορφών. Αν τα στοιχεία αυ-

νων γε κάλλιον ἔχειν τοῦ γεγραμμένου τουδὶ μὲν τὸν ὀφθαλμὸν ἑτέρου δέ τινος ἕτερον μόριον.

εἰ μὲν οὖν περὶ πάντα δῆμον καὶ περὶ πᾶν πλῆθος ἐνδέχεται ταύτην εἶναι τὴν διαφορὰν τῶν πολλῶν πρὸς τοὺς ὀλίγους σπουδαίους, ἄδηλον, ἴσως δὲ νὴ Δία δῆλον ὅτι περὶ ἐνίων ἀδύνατον (ὁ γὰρ αὐτὸς κἂν ἐπὶ τῶν θηρίων ἁρμόσειε λόγος)· καίτοι τί διαφέρουσιν ἔνιοι τῶν θηρίων ὡς ἔπος εἰπεῖν;· ἀλλὰ περί τι πλῆθος οὐδὲν εἶναι κωλύει τὸ λεχθὲν ἀληθές. διὸ καὶ τὴν πρότερον εἰρημένην ἀπορίαν λύσειεν ἄν τις διὰ τούτων καὶ τὴν ἐχομένην αὐτῆς, τίνων δεῖ κυρίους εἶναι τοὺς ἐλευθέρους καὶ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν. τοιοῦτοι δ' εἰσὶν ὅσοι μήτε πλούσιοι μήτε ἀξίωμα ἔχουσιν ἀρετῆς μηδὲ ἕν. τὸ μὲν γὰρ μετέχειν αὐτοὺς τῶν ἀρχῶν τῶν μεγίστων οὐκ ἀσφαλές (διά τε γὰρ ἀδικίαν καὶ δι' ἀφροσύνην τὰ μὲν ἀδικεῖν ἀνάγκη τὰ δ' ἁμαρτάνειν αὐτούς)· τὸ δὲ μὴ μεταδιδόναι μηδὲ μετέχειν φοβερόν (ὅταν γὰρ ἄτιμοι πολλοὶ καὶ πένητες ὑπάρχωσι, πολεμίων ἀναγκαῖον εἶναι πλήρη τὴν πόλιν ταύτην).

τά τα εξετάσουμε χωριστά, τότε μπορεί να βρεθεί ότι το τάδε συγκεκριμένο άτομο έχει πιο όμορφο μάτι από το μάτι της ζωγραφισμένης μορφής, ή ότι ένα άλλο άτομο έχει πιο όμορφο κάποιο μέλος του σώματός του από το αντίστοιχο μέλος του σώματος της ζωγραφισμένης μορφής.

Είναι άγνωστο, λοιπόν, αν για οποιοδήποτε σύνολο πολιτών[144] και για οποιοδήποτε πλήθος ενδέχεται να ισχύει αυτή η διαφορά ανάμεσα στους πολλούς και στους λίγους. Ίσως όμως, μα το Δία, για μερικές περιπτώσεις είναι αδύνατο (γιατί το ίδιο τότε θα ταίριαζε να ειπωθεί και για τα ζώα· αλλά γενικά σε τι διαφέρουν μερικοί από τα θηρία;) Αντίθετα τίποτε δεν εμποδίζει να ισχύει για κάποιο συγκεκριμένο πλήθος. Έτσι, θα λυνόταν και η προηγούμενη απορία με αυτά και η επόμενή της, δηλαδή ποια κυριαρχικά δικαιώματα είναι σωστό να έχουν οι ελεύθεροι και το πλήθος των πολιτών[145]. Τέτοιοι είναι όσοι δεν είναι πλούσιοι ούτε έχουν κάποιο αξίωμα λόγω ευγενικής καταγωγής ούτε κάποιο άλλο προσόν. Ακόμη η συμμετοχή τους στα υψηλότερα πολιτικά αξιώματα δεν παρέχει ασφάλεια[146] (αδικούν και παρεκτρέπονται αναγκαστικά, επειδή ρέπουν προς την αδικία και την επιπολαιότητα). Ωστόσο και η άρνηση του δικαιώματος να μετέχουν αυτοί στην εξουσία συνεπάγεται κινδύνους (γιατί, όταν υπάρχουν πολλοί χωρίς πολιτικά δικαιώματα και φτωχοί, τότε η πόλη αυτή είναι γεμάτη από

λείπεται δὴ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ κρίνειν μετέχειν αὐτούς. διόπερ καὶ Σόλων καὶ τῶν ἄλλων τινὲς νομοθετῶν τάττουσιν ἐπί τε τὰς ἀρχαιρεσίας καὶ τὰς εὐθύνας τῶν ἀρχόντων, ἄρχειν δὲ κατὰ μόνας οὐκ ἐῶσιν. πάντες μὲν γὰρ ἔχουσι συνελθόντες ἱκανὴν αἴσθησιν, καὶ μιγνύμενοι τοῖς βελτίοσι τὰς πόλεις ὠφελοῦσιν, καθάπερ ἡ μὴ καθαρὰ τροφὴ μετὰ τῆς καθαρᾶς τὴν πᾶσαν ποιεῖ χρησιμωτέραν τῆς ὀλίγης· χωρὶς δ' ἕκαστος ἀτελὴς περὶ τὸ κρίνειν ἐστίν.

ἔχει δ' ἡ τάξις αὕτη τῆς πολιτείας ἀπορίαν πρώτην μὲν ὅτι δόξειεν ἂν τοῦ αὐτοῦ εἶναι τὸ κρῖναι τίς ὀρθῶς ἰάτρευκεν, οὗπερ καὶ τὸ ἰατρεῦσαι καὶ ποιῆσαι ὑγιᾶ τὸν κάμνοντα τῆς νόσου τῆς παρούσης· οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἰατρός. ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ
1282 a *περὶ τὰς ἄλλας ἐμπειρίας καὶ τέχνας. ὥσπερ οὖν ἰατρὸν δεῖ διδόναι τὰς εὐθύνας ἐν ἰατροῖς, οὕτω καὶ τοὺς ἄλλους ἐν τοῖς ὁμοίοις. ἰατρὸς δ' ὅ τε δημιουργὸς καὶ ὁ ἀρχιτεκτονικὸς καὶ τρίτος ὁ πεπαιδευμένος περὶ τὴν τέχνην (εἰσὶ γὰρ*

εχθρούς). Απομένει λοιπόν η συμμετοχή τους στην πολιτική και δικαστική εξουσία. Για το λόγο ακριβώς αυτό και ο Σόλωνας και μερικοί άλλοι νομοθέτες θεσμοθετούν το δικαίωμα του λαού να μετέχει στις αρχαιρεσίες και στον πολιτικό έλεγχο του έργου των αρχόντων, αλλά δεν επιτρέπουν σε κανέναν ξεχωριστά από το πλήθος να ασκήσει μόνος του εξουσία. Γιατί οι πολλοί ως σύνολο στις συνελεύσεις αντιλαμβάνονται ικανοποιητικά τα πράγματα και έχοντας επαφή με τους καλύτερους ωφελούν τις πόλεις τους, όπως ακριβώς η μη καθαρή τροφή ανακατωμένη με την καθαρή καθιστά το μίγμα χρησιμότερο από τη λίγη, καθαρή τροφή. Ο καθένας χωριστά υπολείπεται στην κρίση του[147].

Ωστόσο η πολιτειακή αυτή οργάνωση αφήνει άλυτη την εξής πρώτη βασική[148] απορία: Μπορεί να σχηματιστεί η εντύπωση ότι είναι το ίδιο πράγμα να κρίνει κανείς σωστά ποιος γιατρός είναι αποτελεσματικός στην τέχνη του, με την κριτική του γιατρού που αναλαμβάνει να γιατρέψει και να αποκαταστήσει την υγεία του ασθενούς. Αυτό μπορεί να επεκταθεί και σε άλλες χειρωνακτικές ασχολίες και σε τέχνες[149]. Όπως, λοιπόν, ο γιατρός είναι σωστό να ελέγχει τους γιατρούς, έτσι και οι άλλοι τους ομοίους τους. Όμως γιατρός είναι και ο εμπειρικός γιατρός και ο επιστήμονας και εκείνος που έχει μια σχετική κατάρτιση[150] (πράγματι, υπάρχουν μερικοί τέτοιοι σε όλες γενικά τις τέχνες). Αναγνωρίζουμε

τινες τοιοῦτοι καὶ περὶ πάσας ὡς εἰπεῖν τὰς τέχνας)· ἀποδίδομεν δὲ τὸ κρίνειν οὐδὲν ἧττον τοῖς πεπαιδευμένοις ἢ τοῖς εἰδόσιν. ἔπειτα καὶ περὶ τὴν αἵρεσιν τὸν αὐτὸν ἂν δόξειεν ἔχειν τρόπον. καὶ γὰρ τὸ ἑλέσθαι ὀρθῶς τῶν εἰδότων ἔργον ἐστίν, οἷον γεωμέτρην τε τῶν γεωμετρικῶν καὶ κυβερνήτην τῶν κυβερνητικῶν. εἰ γὰρ καὶ περὶ ἐνίων ἔργων καὶ τεχνῶν μετέχουσι καὶ τῶν ἰδιωτῶν τινες, ἀλλ᾽ οὔ τι τῶν εἰδότων γε μᾶλλον. ὥστε κατὰ μὲν τοῦτον τὸν λόγον οὐχ ἂν εἴη τὸ πλῆθος ποιητέον κύριον οὔτε τῶν ἀρχαιρεσιῶν οὔτε τῶν εὐθυνῶν. ἀλλ᾽ ἴσως οὐ πάντα ταῦτα λέγεται καλῶς διά τε τὸν πάλαι λόγον, ἂν ᾖ τὸ πλῆθος μὴ λίαν ἀνδραποδῶδες (ἔσται γὰρ ἕκαστος μὲν χείρων κριτὴς τῶν εἰδότων, ἅπαντες δὲ συνελθόντες ἢ βελτίους ἢ οὐ χείρους), καὶ ὅτι περὶ ἐνίων οὔτε μόνον ὁ ποιήσας οὔτ᾽ ἄριστ᾽ ἂν κρίνειεν, ὅσων τἆργα γινώσκουσι καὶ οἱ μὴ ἔχοντες τὴν τέχνην, οἷον οἰκίαν οὐ μόνον ἐστὶ γνῶναι τοῦ ποιήσαντος, ἀλλὰ καὶ βέλτιον ὁ χρώμενος αὐτῇ κρινεῖ (χρῆται δ᾽ ὁ οἰκονόμος), καὶ πηδάλιον κυβερνήτης τέκτονος, καὶ θοίνην ὁ δαιτυμὼν ἀλλ᾽ οὐχ ὁ μάγειρος.

το δικαίωμα και στους έχοντας σχετική κατάρτιση και στους επιστήμονες να κρίνουν το ίδιο. Κάτι ανάλογο από μια άποψη φαίνεται να ισχύει και για την εκλογή των αρχόντων, με δεδομένο ότι οι ειδικοί στο θέμα εκλέγουν σωστά, όπως για παράδειγμα οι γεωμέτρες είναι αρμόδιοι να εκλέξουν γεωμέτρη και οι πλοίαρχοι πλοίαρχο. Γιατί, ακόμη και όταν ορισμένα άτομα έχουν κάποια γνώση για μερικά έργα και τέχνες, η γνώση τους υπολείπεται εκείνη των ειδικών. Επομένως, σύμφωνα με το επιχείρημα αυτό δεν θα ήταν σωστό το πλήθος να έχει κυριαρχικά δικαιώματα ούτε στις αρχαιρεσίες ούτε στον πολιτικό έλεγχο του έργου των πολιτικών. Αλλά όλα αυτά ίσως δεν ευσταθούν και για το λόγο που ήδη έχει αναφερθεί, αν δηλαδή το πλήθος δεν είναι άβουλη μάζα σε πολύ μεγάλο βαθμό (γιατί ο καθένας χωριστά θα είναι κατώτερος κριτής από τους ειδικούς, όλοι όμως μαζί ως σύνολο συγκεντρωμένο θα είναι καλύτεροι ή τουλάχιστον όχι χειρότεροι από τους ειδικούς). Άλλος λόγος[151] επίσης είναι ότι για ορισμένα πράγματα ή πράξεις δεν είναι ο κατασκευαστής ο μοναδικός και ο καλύτερος κριτής, αλλά μπορούν να κρίνουν τα έργα του και μη ειδικοί στην τέχνη του. Για παράδειγμα ένα σπίτι δεν το κρίνει μόνο ο κατασκευαστής του, αλλά καλύτερα το κρίνει ο χρήστης του (και το χρησιμοποιεί ο οικονόμος). Επίσης το πηδάλιο του πλοίου το κρίνει καλύτερα ο πλοίαρχος από τον κατασκευαστή του και τα φαγητά του συμποσίου ο συνδαιτυμόνας και όχι ο μάγειρας.

ταύτην μὲν οὖν τὴν ἀπορίαν τάχα δόξειέ τις ἂν οὕτω λύειν ἱκανῶς· ἄλλη δ' ἐστὶν ἐχομένη ταύτης. δοκεῖ γὰρ ἄτοπον εἶναι τὸ μειζόνων εἶναι κυρίους τοὺς φαύλους τῶν ἐπιεικῶν, αἱ δ' εὔθυναι καὶ αἱ τῶν ἀρχῶν αἱρέσεις εἰσὶ μέγιστον· ἃς ἐν ἐνίαις πολιτείαις, ὥσπερ εἴρηται, τοῖς δήμοις ἀποδιδόασιν· ἡ γὰρ ἐκκλησία κυρία πάντων τῶν τοιούτων ἐστίν. καίτοι τῆς μὲν ἐκκλησίας μετέχουσι καὶ βουλεύουσι καὶ δικάζουσιν ἀπὸ μικρῶν τιμημάτων καὶ τῆς τυχούσης ἡλικίας, ταμιεύουσι δὲ καὶ στρατηγοῦσι καὶ τὰς μεγίστας ἀρχὰς ἄρχουσιν ἀπὸ μεγάλων. ὁμοίως δή τις ἂν λύσειε καὶ ταύτην τὴν ἀπορίαν. ἴσως γὰρ ἔχει καὶ ταῦτ' ὀρθῶς. οὐ γὰρ ὁ δικαστὴς οὐδ' ὁ βουλευτὴς οὐδ' ὁ ἐκκλησιαστὴς ἄρχων ἐστίν, ἀλλὰ τὸ δικαστήριον καὶ ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος· τῶν δὲ ῥηθέντων ἕκαστος μόριόν ἐστι τούτων (λέγω δὲ [μόριον] τὸν βουλευτὴν καὶ τὸν ἐκκλησιαστὴν καὶ τὸν δικαστήν)· ὥστε δικαίως κύριον μειζόνων τὸ πλῆθος· ἐκ γὰρ πολλῶν ὁ δῆμος καὶ ἡ βουλὴ καὶ τὸ δικαστήριον. καὶ τὸ τίμημα δὲ πλεῖον τὸ πάντων τούτων ἢ τὸ τῶν καθ' ἕνα καὶ κατ'

1282 b *ὀλίγους μεγάλας ἀρχὰς ἀρχόντων. ταῦτα μὲν οὖν διωρίσθω τοῦτον τὸν τρόπον· ἡ δὲ πρώτη λεχθεῖσα ἀπορία ποιεῖ φανε-*

Με τα προηγούμενα μάλλον λύθηκε ικανοποιητικά η απορία αυτή, ακολουθεί όμως άλλη[152]. Φαίνεται ότι είναι άτοπο να έχουν σημαντικότερα κυριαρχικά δικαιώματα οι πολίτες κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων από τους έγκριτους[153]. Ο πολιτικός έλεγχος των αρχόντων και οι εκλογές τους είναι πολύ σημαντικά δικαιώματα, τα οποία σε ορισμένα πολιτεύματα, ως γνωστόν, ανατίθενται στο λαό, γιατί η εκκλησία του δήμου είναι κυρίαρχη σε όλα αυτά. Έτσι, αν και πολίτες με χαμηλά εισοδήματα και οποιασδήποτε ηλικίας μετέχουν στην εκκλησία, διασκέπτονται στη βουλή και δικάζουν, όμως ταμίες, στρατηγοί και ανώτατοι αξιωματούχοι γίνονται πολίτες με μεγάλα εισοδήματα[154]. Με τον τρόπο αυτό μπορεί να λύνεται και τούτη η απορία, γιατί ίσως είναι σωστός ο θεσμός, αφού ούτε ο δικαστής ούτε ο βουλευτής ούτε το μέλος της εκκλησίας του δήμου είναι άρχοντας, αλλά το δικαστήριο, η βουλή και η εκκλησία του δήμου[155]. Απλώς ο καθένας τους είναι μόριό τους (εννοώ δε ως μόριο το βουλευτή, το μέλος της εκκλησίας του δήμου και το δικαστή). Επομένως δικαίως το πλήθος έχει μεγαλύτερα κυριαρχικά δικαιώματα, γιατί ο δήμος, η βουλή και το δικαστήριο αποτελούνται από πολλούς. Επιπλέον το εισόδημα όλων αυτών είναι μεγαλύτερο από το εισόδημα του καθένα χωριστά και των λίγων που δικαιούνται να φτάνουν στα ανώτερα αξιώματα. Αυτά, λοιπόν, αρκετά διευκρινίστηκαν. Η αρχική απορία[156], τώ-

ρὸν οὐδὲν οὕτως ἕτερον ὡς ὅτι δεῖ τοὺς νόμους εἶναι κυρίους κειμένους ὀρθῶς, τὸν ἄρχοντα δέ, ἄν τε εἷς ἄν τε πλείους ὦσι, περὶ τούτων εἶναι κυρίους περὶ ὅσων ἐξαδυνατοῦσιν οἱ νόμοι λέγειν ἀκριβῶς διὰ τὸ μὴ ῥᾴδιον εἶναι καθόλου διορίσαι περὶ πάντων. ὁποίους μέντοι τινὰς εἶναι δεῖ τοὺς ὀρθῶς κειμένους νόμους, οὐδέν πω δῆλον, ἀλλ' ἔτι μένει τὸ πάλαι διαπορηθέν. ἅμα γὰρ καὶ ὁμοίως ταῖς πολιτείαις ἀνάγκη καὶ τοὺς νόμους φαύλους ἢ σπουδαίους εἶναι, καὶ δικαίους ἢ ἀδίκους. πλὴν τοῦτό γε φανερόν, ὅτι δεῖ πρὸς τὴν πολιτείαν κεῖσθαι τοὺς νόμους. ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, δῆλον ὅτι τοὺς μὲν κατὰ τὰς ὀρθὰς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δικαίους τοὺς δὲ κατὰ τὰς παρεκβεβηκυίας οὐ δικαίους.

Ἐπεὶ δ' ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμαις καὶ τέχναις 1: *ἀγαθὸν τὸ τέλος, μέγιστον δὲ καὶ μάλιστα ἐν τῇ κυριωτάτῃ πασῶν, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ πολιτικὴ δύναμις, ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον, δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ μέχρι*

ρα, τίποτε άλλο δεν καθιστά τόσο φανερό όσο το ότι οι σωστοί νόμοι πρέπει να είναι κυρίαρχοι[157]. Ο άρχοντας όμως, είτε ένας είτε περισσότεροι, πρέπει να είναι κυρίαρχος μόνο σε όσα είναι αδύνατον να ορίζουν οι νόμοι με ακρίβεια, επειδή δεν είναι εύκολο στη γενική διατύπωσή τους να προβλέπουν λεπτομερώς όλες τις περιπτώσεις[158]. Αλλά είναι άγνωστο ακόμη ποια γνωρίσματα πρέπει να έχουν οι σωστοί νόμοι, και έτσι παραμένει η παλιά απορία. Συνάμα βέβαια, ανάλογα με τα πολιτεύματα οι νόμοι είναι κατ' ανάγκη ανεπαρκείς ή σπουδαίοι, δίκαιοι ή άδικοι[159]. Εκτός από αυτό γίνεται σαφές ότι οι νόμοι πρέπει να θεσπίζονται σύμφωνα με τις θεμελιώδεις αρχές του πολιτεύματος. Μάλιστα αν αυτό ισχύει, τότε συνεπάγεται ότι είναι δίκαιοι οι νόμοι που θεσπίζονται στο πλαίσιο των ορθών πολιτευμάτων, άδικοι όμως όσοι θεσπίζονται στο πλαίσιο των παρεκβατικών πολιτευμάτων.

Το δίκαιο ως πολιτικό αγαθό

Ο τελικός σκοπός όλων των επιστημών και των τεχνών είναι κάποιο αγαθό και το μέγιστο αγαθό είναι ο τελικός σκοπός της πλέον σπουδαίας επιστήμης και τέχνης από όλες: αυτή είναι η πολιτική επιστήμη και τέχνη, το δε δίκαιο αποτελεί πολιτικό αγαθό το οποίο συνίσταται στο κοινό συμφέρον[160]. Η κοινή γνώμη αντιλαμβάνεται το δίκαιο κάπως ως ισότητα και ως ένα σημείο και οι στοχαστές

γέ τινος ὁμολογοῦσι τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν (τὶ γὰρ καὶ τισὶ τὸ δίκαιον, καὶ δεῖν τοῖς ἴσοις ἴσον εἶναι φασιν), ποίων δὴ ἰσότης ἐστὶ καὶ ποίων ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν. ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικήν. ἴσως γὰρ ἂν φαίη τις κατὰ παντὸς ὑπεροχὴν ἀγαθοῦ δεῖν ἀνίσως νενεμῆσθαι τὰς ἀρχάς, εἰ πάντα τὰ λοιπὰ μηδὲν διαφέροιεν ἀλλ' ὅμοιοι τυγχάνοιεν ὄντες· τοῖς γὰρ διαφέρουσιν ἕτερον εἶναι τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀξίαν. ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτ' ἀληθές, ἔσται καὶ κατὰ χρῶμα καὶ κατὰ μέγεθος καὶ καθ' ὁτιοῦν τῶν ἀγαθῶν πλεονεξία τις τῶν πολιτικῶν δικαίων τοῖς ὑπερέχουσιν. ἢ τοῦτο ἐπιπόλαιον τὸ ψεῦδος; φανερὸν δ' ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν καὶ δυνάμεων· τῶν γὰρ ὁμοίων αὐλητῶν τὴν τέχνην οὐ δοτέον πλεονεξίαν τῶν αὐλῶν τοῖς εὐγενεστέροις (οὐδὲν γὰρ αὐλήσουσι βέλτιον), δεῖ δὲ τῷ κατὰ τὸ ἔργον ὑπερέχοντι διδόναι καὶ τῶν ὀργάνων τὴν ὑπεροχήν. εἰ

συμφωνούν για τις φιλοσοφικές τους αναλύσεις για το δίκαιο, για τις οποίες έγινε λόγος σχετικά στα *Ηθικά*[161] (δηλαδή ποια είναι η έννοια του δικαίου και ότι το δίκαιο υφίσταται σε σχέση πάντα με κάποιους· ακόμη υπάρχει η άποψη ότι η ισότητα πρέπει να ισχύει ανάμεσα στους ίσους). Όμως οφείλουμε να μην παραβλέψουμε το ερώτημα ποιοι είναι οι ίσοι για τους οποίους ισχύει η ισότητα και ποιοι οι ανώτεροι για τους οποίους ισχύει η ανισότητα[162]. Γιατί και αυτό έχει δυσκολία και είναι πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας. Διότι θα ισχυριζόταν κανείς ότι είναι σωστό να δοθούν άνισα τα αξιώματα, σύμφωνα με την υπεροχή που διαθέτουν κάποιοι πολίτες σε ένα, οποιοδήποτε, προσόν, με την προϋπόθεση βέβαια ότι σε τίποτε άλλο δεν διαφέρουν οι πολίτες μεταξύ τους, αλλά είναι σε όλα όμοιοι. Γιατί για εκείνους που διαφέρουν, ισχύει δίκαιο διαφορετικό και όχι απλώς ισότητα, αλλά ισότητα σύμφωνα με την αξία. Όμως, αν αυτό είναι αλήθεια, τότε και όσοι υπερέχουν σε χρώμα, ανάστημα[163] είτε σε οποιοδήποτε άλλο τέτοιο προσόν, θα έχουν αναλογικά περισσότερα πολιτικά δικαιώματα. Είναι ολοφάνερο ότι ο συλλογισμός αυτός είναι ψευδής[164] και θα φανεί περισσότερο αυτό με την περαιτέρω εξέταση του θέματος σε άλλες επιστήμες και δεξιότητες. Επεξηγηματικά, αν πρέπει να δώσουμε αυλούς σε όμοιους αυλητές[165], δεν δίνουμε τους καλύτερους αυλούς στους αυλητές με την αριστοκρατικότερη καταγωγή (επει-

δὲ μήπω δῆλον τὸ λεγόμενον, ἔτι μᾶλλον αὐτὸ προαγαγοῦσιν ἔσται φανερόν. εἰ γὰρ εἴη τις ὑπερέχων μὲν κατὰ τὴν αὐλητικήν, πολὺ δ' ἐλλείπων κατ' εὐγένειαν ἢ κάλλος, εἰ καὶ μεῖζον ἕκαστον ἐκείνων ἀγαθόν ἐστι τῆς αὐλητικῆς (λέγω δὲ τήν τ' εὐγένειαν καὶ τὸ κάλλος), καὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ὑπερέχουσι πλέον τῆς αὐλητικῆς ἢ ἐκεῖνος κατὰ τὴν αὐλητικήν, ὅμως τούτῳ δοτέον τοὺς διαφέροντας
1283 a *τῶν αὐλῶν. δεῖ γὰρ εἰς τὸ ἔργον συμβάλλεσθαι τὴν ὑπεροχὴν καὶ τοῦ πλούτου καὶ τῆς εὐγενείας, συμβάλλονται δ' οὐδέν.*

ἔτι κατά γε τοῦτον τὸν λόγον πᾶν ἀγαθὸν πρὸς πᾶν ἂν εἴη συμβλητόν. εἰ γὰρ ἐνάμιλλον τὸ τὶ μέγεθος, καὶ ὅλως ἂν τὸ μέγεθος ἐνάμιλλον εἴη καὶ πρὸς πλοῦτον καὶ πρὸς ἐλευθερίαν· ὥστ' εἰ πλεῖον ὁδὶ διαφέρει κατὰ μέγεθος ἢ ὁδὶ κατ' ἀρετήν, <εἰ> καὶ πλεῖον ὑπερέχει ὅλως ἀρετὴ μεγέ-

δή λόγω καταγωγής δεν πρόκειται να παίξουν τον αυλό καλύτερα)· η λογική υπαγορεύει να δώσουμε τους καλύτερους αυλούς σε αυτόν που υπερέχει στην επιτέλεση του συγκεκριμένου έργου. Αν ακόμη δεν είναι αρκετά σαφές το θέμα, θα το αποσαφηνίσουμε με περισσότερες επεξηγήσεις. Ας υποθέσουμε ότι κάποιος υπερέχει στην αυλητική τέχνη, υπολείπεται πολύ όμως στην αριστοκρατική καταγωγή ή στην ομορφιά, αν και χωριστά το καθένα από αυτά τα δύο αγαθά είναι σημαντικότερο από την αυλητική τέχνη (και εννοώ βέβαια την αριστοκρατική καταγωγή και την ομορφιά)· ακόμη ότι τα δύο αυτά αγαθά υπερέχουν από την αυλητική τέχνη του τόσο, όσο ο ίδιος υπερέχει ως προς την αυλητική του τέχνη από αυτά· σε αυτή την περίπτωση λογικά επιβάλλεται να δώσουμε σε αυτόν τους καλύτερους αυλούς. Γιατί διαφορετικά η υπεροχή του πλούτου και της αριστοκρατικής καταγωγής πρέπει να συμβάλει στην επιτέλεση του έργου, όμως καθόλου αυτά τα δύο δεν συμβάλλουν σε αυτό.

Επιπλέον σύμφωνα με την ίδια λογική[166] κάθε αγαθό θα ήταν δυνατόν να συγκριθεί με κάθε άλλο αγαθό. Αν δηλαδή προς σύγκριση είναι το ανάστημα, ενδέχεται γενικά το ανάστημα να συγκριθεί με τον πλούτο και την ελευθερία. Συνεπώς, αν ένας υπερέχει στο ανάστημα από κάποιον άλλο τόσο, όσο ο άλλος υπερέχει από αυτόν στην αρετή, αν και γενικά η αρετή έχει πολύ μεγαλύτερη βαρύτητα από το ανάστημα[167], τότε θα ήταν δυ-

θους, εἴη ἂν συμβλητὰ πάντα. τοσόνδε γὰρ μέγεθος εἰ κρεῖττον τοσοῦδε, τοσόνδε δῆλον ὡς ἴσον. ἐπεὶ δὲ τοῦτ' ἀδύνατον, δῆλον ὡς καὶ ἐπὶ τῶν πολιτικῶν εὐλόγως οὐ κατὰ πᾶσαν ἀνισότητ' ἀμφισβητοῦσι τῶν ἀρχῶν (εἰ γὰρ οἱ μὲν βραδεῖς οἱ δὲ ταχεῖς, οὐδὲν διὰ τοῦτο δεῖ τοὺς μὲν πλεῖον τοὺς δ' ἔλαττον ἔχειν, ἀλλ' ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσιν ἡ τούτων διαφορὰ λαμβάνει τὴν τιμήν)· ἀλλ' ἐξ ὧν πόλις συνέστηκεν, ἐν τούτοις ἀναγκαῖον ποιεῖσθαι τὴν ἀμφισβήτησιν. διόπερ εὐλόγως ἀντιποιοῦνται τῆς τιμῆς οἱ εὐγενεῖς καὶ ἐλεύθεροι καὶ πλούσιοι. δεῖ γὰρ ἐλευθέρους τ' εἶναι καὶ τίμημα φέροντας (οὐ γὰρ ἂν εἴη πόλις ἐξ ἀπόρων πάντων, ὥσπερ οὐδ' ἐκ δούλων)· ἀλλὰ μὴν εἰ δεῖ τούτων, δῆλον ὅτι καὶ δικαιοσύνης καὶ τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς. οὐδὲ γὰρ ἄνευ τούτων οἰκεῖσθαι πόλιν δυνατόν· πλὴν ἄνευ μὲν τῶν προτέρων ἀδύνατον εἶναι πόλιν, ἄνευ δὲ τούτων οἰκεῖσθαι καλῶς.

νατόν όλα να συγκριθούν μεταξύ τους. Έτσι, αν κάποιο μέγεθος ενός αγαθού υπερέχει κατά μία συγκεκριμένη ποσότητα από ένα άλλο αγαθό, είναι φανερό ότι η συγκεκριμένη ποσότητα συνιστά τη διαφορά τους ώστε να είναι ίσα. Επειδή όμως αυτό είναι λογικά αδύνατο, συνεπώς και στην πολιτική εύλογα δεν αμφισβητούνται τα πολιτικά αξιώματα εξαιτίας οποιασδήποτε ανισότητας (γιατί, αν άλλοι είναι αργοί και άλλοι γρήγοροι δρομείς, αυτό καθόλου δεν δικαιολογεί πολιτικό πλεονέκτημα για τους μεν και μειονέκτημα για τους άλλους· στους αθλητικούς αγώνες όμως η διαφορά τους είναι λογικό να εκτιμάται). Κατά λογική αναγκαιότητα, επομένως, η διεκδίκηση των πολιτικών δικαιωμάτων εκδηλώνεται ανάμεσα σε εκείνα τα μέρη που συνιστούν την πόλη. Για το λόγο αυτό δικαιολογημένα διεκδικούν τα πολιτικά αξιώματα οι ευγενείς, οι ελεύθεροι και οι πλούσιοι[168]. Γιατί στην πόλη οι πολίτες είναι υποχρεωτικά και ελεύθεροι και με εισόδημα (διότι είναι αδύνατον να αποτελείται η πόλη μόνο από άπορους ούτε και μόνο από δούλους). Αλλά αν η πόλη χρειάζεται απαραιτήτως αυτούς, τότε χρειάζεται επίσης απαραιτήτως τη δικαιοσύνη και την πολιτική αρετή[169]. Γιατί είναι αδύνατο να διαχειριστεί επιτυχώς η πόλη τις υποθέσεις της χωρίς αυτές τις αρετές· με τη διαφορά βέβαια ότι χωρίς τους πρώτους είναι αδύνατη η ύπαρξη της πόλης, χωρίς όμως τις τελευταίες είναι αδύνατη η σωστή διοίκησή της.

Πρὸς μὲν οὖν τὸ πόλιν εἶναι δόξειεν ἂν ἢ πάντα ἢ
13
ἔνιά γε τούτων ὀρθῶς ἀμφισβητεῖν, πρὸς μέντοι ζωὴν ἀγαθὴν ἡ παιδεία καὶ ἡ ἀρετὴ μάλιστα δικαίως ἂν ἀμφισβητοίησαν, καθάπερ εἴρηται καὶ πρότερον. ἐπεὶ δ' οὔτε πάντων ἴσον ἔχειν δεῖ τοὺς ἴσους ἕν τι μόνον ὄντας, οὔτε ἄνισον τοὺς ἀνίσους καθ' ἕν, ἀνάγκη πάσας εἶναι τὰς τοιαύτας πολιτείας περεκβάσεις. εἴρηται μὲν οὖν καὶ πρότερον ὅτι διαμφισβητοῦσι τρόπον τινὰ δικαίως πάντες, ἁπλῶς δ' οὐ πάντες δικαίως· οἱ πλούσιοι μὲν ὅτι πλεῖον μέτεστι τῆς χώρας αὐτοῖς, ἡ δὲ χώρα κοινόν, ἔτι πρὸς τὰ συμβόλαια πιστοὶ μᾶλλον ὡς ἐπὶ τὸ πλέον· οἱ δὲ ἐλεύθεροι καὶ εὐγενεῖς ὡς ἐγγὺς ἀλλήλων (πολῖται γὰρ μᾶλλον οἱ γενναιότεροι τῶν ἀγεννῶν, ἡ δ' εὐγένεια παρ' ἑκάστοις οἴκοι τίμιος)· ἔτι διότι βελτίους εἰκὸς τοὺς ἐκ βελτιόνων, εὐγένεια γάρ ἐστιν ἀρετὴ γένους· ὁμοίως δὴ φήσομεν δι-

Σωστά, λοιπόν, όλα ή μερικά από αυτά θα διεκδικούσαν να αναγνωριστούν ως συστατικά στοιχεία της πόλης· για την αγαθή όμως και ευτυχισμένη ζωή η παιδεία και η αρετή πάρα πολύ δίκαια θα διεκδικούσαν τα δικαιώματά τους, όπως ήδη αναφέρθηκε[170]. Επειδή ωστόσο οι ίσοι σε ένα μόνο πράγμα, δεν είναι σωστό να έχουν ισότητα σε όλα, ούτε οι ανώτεροι σε ένα πράγμα να έχουν υπεροχή σε όλα, έπεται αναγκαστικά ότι όλα τα παρόμοια πολιτεύματα είναι παρεκβατικά[171]. Επαναλαμβάνουμε, λοιπόν, ότι όλοι δίκαια τρόπον τινα διεκδικούν τα αξιώματα της πόλης, με την αυστηρή όμως έννοια του όρου όχι δίκαια όλοι[172]. Έτσι[173] οι πλούσιοι θεωρούν δίκαιες τις διεκδικήσεις τους, με τη δικαιολογία ότι κατέχουν το μεγαλύτερο μέρος της χώρας, η δε χώρα είναι κοινό αγαθό, και με το αιτιολογικό επίσης ότι είναι συνήθως πιο αξιόπιστοι στις συναλλαγές τους. Με ανάλογα επιχειρήματα οι ελεύθεροι και οι ευγενείς έχοντας στενούς δεσμούς μεταξύ τους, διεκδικούν την κυριαρχία στην πόλη (γιατί οι καταγόμενοι από επιφανέστερες γενιές είναι ανώτεροι πολίτες από όσους κατάγονται από ασήμαντες γενιές. Έπειτα σε κάθε πόλη, ιδιαίτερη τιμή απονέμεται στις οικογένειες ευγενικής καταγωγής). Αυτοί διεκδικούν, γιατί πιστεύουν ότι καλύτεροι εύλογα είναι όσοι κατάγονται από καλύτερους, καθώς η «ευγένεια» είναι αρετή που αφορά τη γενιά. Με το ίδιο σκεπτικό και η αρετή[174] δικαίως διεκδικεί δικαιώματα

παρακολουθεί την πορεία ανάπτυξης μέσα στο χρόνο. Το *τέλος* ως σκοπός, πραγμάτωση και τέρμα, πραγματώνεται τελευταίο, δίνει όμως νόημα σε ό,τι προηγείται, σε ό,τι δηλαδή αποτελεί συστατικό στοιχείον του. Παρόμοια αναφορά βρίσκεται και στο έργο του *Περὶ Οὐρανοῦ* II, 5, 287 b 28. Ευδιάκριτη είναι στη φράση *τῷ δὲ περὶ ἑκάστην ... δηλοῦν τὴν περὶ ἕκαστον ἀλήθειαν* η κριτική του στον Πλάτωνα.

98. III, 1279 b 6.

99. Ο Αριστοτέλης «παίζει» με την πολυσημία των λέξεων *ἄπορος – ἀπορία*. Χρησιμοποιεί τη λέξη *ἄποροι* για να προσδιορίσει οικονομικοκοινωνικά το κύριον της πόλεως στη δημοκρατία και τη λέξη *ἀπορία* για να αποδώσει τη δυσκολία να οριστούν ακριβώς τα πολιτεύματα. Προσπαθήσαμε να διατηρήσουμε το λογοπαίγνιο του Αριστοτέλη στη μετάφρασή μας.

100. Ο Αριστοτέλης επανέρχεται στο κριτήριο του ποσοτικού εύρους του κυρίαρχου πολιτικά σώματος σε μια κοινωνία, για να δείξει ότι ο αριθμητικός δείκτης δεν αποτελεί από μόνος του στοιχείο καθορισμού των πολιτευμάτων. Έτσι το ποσοτικό κριτήριο «ένας – λίγοι – πολλοί» δεν συνιστά από μόνο του στοιχείο που ορίζει το πολίτευμα ως μοναρχία, ολιγαρχία ή δημοκρατία. Ο προβληματισμός που απασχολεί εδώ τον Αριστοτέλη είναι ρηξικέλευθος στην πολιτική επιστήμη, την αξία του οποίου μπορούμε καλύτερα να εκτιμήσουμε, εάν μελετήσουμε παράλληλα τις μαρξικές αναλύσεις για την πολιτική κοινωνία και το κράτος και τις παραπομπές του Marx, άμεσες και έμμεσες, στον Αριστοτέλη. Η βασική ιδέα του Αριστοτέλη που επανέρχεται στις μαρξικές αναλύσεις

είναι η καθοριστική σημασία που έχει η κατανομή του πλούτου στον προσδιορισμό του πολιτεύματος και του συστήματος κατανομής της εξουσίας.

101. Ο Αριστοτέλης δείχνει ότι η αληθινή διαφορά ανάμεσα στην ολιγαρχία και στη δημοκρατία είναι ποιοτική και όχι ποσοτική. Το πόσοι μετέχουν στην εξουσία είναι τυχαίο, κατά συμβεβηκός· το σημαντικό είναι να διευκρινιστεί η οικονομικοκοινωνική ποιότητα του κυρίου της πόλεως. Σε τελική ανάλυση τον Αριστοτέλη φαίνεται να τον απασχολεί το είδος του πολιτεύματος όχι σε σχέση με το πόσοι έχουν το δικαίωμα να άρχουν αλλά κυρίως ποιο είναι το οικονομικοκοινωνικό ποιόν των ανθρώπων αυτών.

102. *ῷ δὲ διαφέρουσιν, ἥ ἑ δημοκρατία καὶ ἡ ὀλιγαρχία ἀλλήλων πενία καὶ πλοῦτός ἐστιν.* Αυτό που θεμελιακά αντιδιαστέλλει και ορίζει τα δύο πολιτεύματα είναι η κατοχή της εξουσίας από τους φτωχούς ή τους πλούσιους και όχι από τους λίγους ή τους πολλούς. Έτσι στο ποιοτικό κριτήριο ορισμού των πολιτευμάτων (για το συμφέρον ποιων ασκείται η εξουσία;) προστίθεται ένα κριτήριο που συνθέτει το οικονομικοκοινωνικό ποιόν με το ποσοτικό εύρος του κυρίαρχου πολιτικά σώματος (είναι πλούσιοι – και λίγοι – ή φτωχοί – και πολλοί – αυτοί που έχουν δικαίωμα άσκησης εξουσίας;).

Εξετάζοντας κανείς τις αναλύσεις αυτές του Αριστοτέλη και επιχειρώντας να τις εντάξει σε μια ευρωπαϊκή ιστορία της πολιτικής θεωρίας, θα διαπίστωνε την υποχώρηση της πολιτικής θεώρησης που εισηγούνται οι διαφωτιστές του κοινωνικού συμβολαίου (17, 18ος αιώνας), παρά τις επιμέρους ευφυείς παρατηρήσεις τους, σε σχέση με το ρεαλιστικό, συ-

στηματικό, σχολαστικό και επιστημονικό τρόπο προσέγγισης του πολιτικού φαινομένου που εισηγείται ο Αριστοτέλης. Θα υποστηρίζαμε ότι η κριτική στο αστικό κράτος που κάνει ο Marx επαναφέρει τον πολιτικό προβληματισμό εκεί όπου τον άφησε ο Αριστοτέλης, και τοποθετεί το πολιτικό φαινόμενο στην ιστορική του βάση.

103. Ο πλούτος και η ελευθερία είναι το καθένα αντίστοιχα ο όρος / προϋπόθεση της ολιγαρχίας και της δημοκρατίας, σύμφωνα με τον οποίο μετέχουν οι πολίτες στο *κύριον της πόλεως* το οποίο ορίζει το είδος / μορφή του πολιτεύματος. Φαίνεται ότι ο Αριστοτέλης εκλαμβάνει ως θεμελιώδες πολιτικό πρόβλημα την ανάλυση των αντιθέσεων ανάμεσα στους πλούσιους και στους φτωχούς οι οποίες σχετίζονται με το «κύριον της πόλεως» και τη δυνατότητα άσκησης πολιτικής εξουσίας. Στα *Πολιτικά* η αναφορά του Αριστοτέλη στην ελευθερία πρέπει να συνδέεται με την έννοια του ελεύθερου πολίτη και όχι τόσο με τις έννοιες «εκούσιον, βούλευσις και προαίρεσις» που συνδέονται με τη διερεύνηση της ελευθερίας από την άποψη της ηθικής φιλοσοφίας.

104. Κοινό γνώρισμα της ολιγαρχίας και της δημοκρατίας είναι ότι υπερασπίζονται το δίκαιο αφηρημένα (άπτονται δικαίου τινος) και δεν ασχολούνται με το «κυρίως δίκαιον». Διαφοροποιούνται στο περιεχόμενο που δίνουν στην έννοια του δικαίου, και καταφεύγουν σε ιδεολογήματα, σύμφωνα με τα οποία το καθένα πολιτικό σύστημα συγχέει και ταυτίζει το συμφέρον της ολότητας με το μερικό συμφέρον. Έτσι το ταξικό συμφέρον προβάλλεται στην κάθε περίπτωση ως κοινωνικό συμφέρον. Η διαμάχη για τη δικαιοσύνη αποτελεί γνώρισμα

των παρεκβατικών πολιτευμάτων.

105. Το δίκαιο «για ποιους;». Με την ερώτηση που προσθέτει, δείχνει με ενάργεια ο Αριστοτέλης την απόσταση ανάμεσα σε μια γενική και αφηρημένη σύλληψη του δικαίου και στη συγκεκριμένη σύλληψή του. Επίσης επισημαίνει το σχηματισμό ιδεολογημάτων και τον αποδίδει σε ένα αφηρημένο τρόπο σκέψης, υπερβατικό και απομακρυσμένο από την συγκεκριμένη κοινωνική πραγματικότητα και τις διαδικασίες μορφοποίησής της. Το απόλυτο δίκαιο θα σήμαινε ότι η ισότητα επικρατεί μόνο μεταξύ ίσων και η ανισότητα μόνο μεταξύ άνισων. Στην εξέλιξη όμως της σκέψης του Αριστοτέλη επισημαίνεται ότι η πολιτική κοινότητα ωφελείται περισσότερο από τους πραγματικά ενάρετους παρά από τους ίσους, τους πλουσιότερους ή τους ανώτερους σε καταγωγή ή ελευθερία αλλά όχι τόσο ενάρετους (1281 α 4 κ.ε.).

106. Ο Αριστοτέλης απορρίπτει την επιχειρηματολογία με την οποία δικαίωναν οι «ολιγαρχικοί» και οι «δημοκρατικοί» του 4ου π.Χ. αιώνα το πολιτικό σύστημα που υπεράσπιζαν αντίστοιχα. Δίχως να υποβαθμίζει τα επιχειρήματά τους, στα οποία εφαρμόζουν την αρχή της διανεμητικής δικαιοσύνης (στον καθένα ό,τι χ του ανήκει), δείχνει ότι καταλήγουν σε μη αποδεκτά συμπεράσματα που απορρέουν από εσφαλμένη αντίληψη της πολιτικής τελεολογίας. Η πόλη δεν μπορεί να είναι μια εταιρική ομάδα ιδιωτικών συμφερόντων (ολιγαρχικοί) ούτε συμβόλαιο με το οποίο προστατεύονται τα ιδιωτικά συμφέροντα των συμβαλλομένων (δημοκρατικοί), γιατί η πόλη δε συγκροτήθηκε για να εξυπηρετήσει το άτομο ανάλογα με το συμφέρον που εξαρχής εναπέθεσε στη σύστασή

της. Ο Αριστοτέλης αναπτύσσει μια επιχειρηματολογία πολύ σημαντική και σε ισχύ ακόμη και σήμερα σχετικά με το φιλελεύθερο κράτος και τα ιδεολογήματα στα οποία θεμελιώνεται.

107. *Ηθικά Νικομάχεια* V, vi, 1131 α 15 – b 8. Στο εδάφιο αυτό των *Ηθικών Νικομαχείων* διατυπώνονται τα εξής σχετικά με την έννοια του δικαίου. Αρχικά, το δίκαιο είναι ισότητα μεταξύ δύο τουλάχιστον προσώπων και σε σχέση με ορισμένα πράγματα. Με δεδομένο ότι ο άδικος είναι και άνισος και το άδικο είναι άνισον, φαίνεται ότι ανάμεσα σε δύο ανισότητες υπάρχει μία μεσότητα. Αυτή η μεσότητα είναι ισότητα. Άρα το δίκαιο είναι και μέσον και ίσον ως προς κάποιον και ως προς κάτι. Δίκαιο είναι σε σχέση με τα δύο πρόσωπα και μέσο σε σχέση με το περισσότερο και το λιγότερο των δύο πραγμάτων. Έτσι το δίκαιο προϋποθέτει τέσσερις τουλάχιστον όρους: $\frac{Α}{Β} = \frac{Γ}{Δ}$ όπου $\frac{Α}{Γ} = \frac{Β}{Δ}$ και όπου τέλος $\frac{Α + Γ}{Β + Δ} = \frac{Α}{Β}$.

Αντίθετα, όταν η κάθε πλευρά, δημοκράτες και ολιγαρχικοί, συγχέει τα συμφέροντά της με τα συμφέροντα της πόλης συνολικά, εφαρμόζει την αρχή της διανεμητικής δικαιοσύνης, στον καθένα ό,τι χ (ελευθερία ή πλούτος αντίστοιχα) του ανήκει, στην κατανομή της εξουσίας. Έτσι όμως διαταράσσεται η έννοια της ισότητας, γιατί σύμφωνα με την παραπάνω σχέση των τεσσάρων όρων υπάρχει η ίδια ισότητα και μεταξύ των προσώπων και μεταξύ των πραγμάτων. Όποια σχέση έχουν τα πρόσωπα, την ίδια σχέση έχουν και τα πράγματα. Αντίθετα η διαταραχή αυτής της σχέσης κατά την οποία οι

ίσοι δεν έχουν ίσα ή οι άνισοι έχουν ίσα προκαλεί αντιθέσεις και συγκρούσεις.

108. Ο Αριστοτέλης εμβαθύνει στην κριτική της διανεμητικής δικαιοσύνης που αποτελεί συγχρόνως κριτική στη φιλελεύθερη και ατομοκεντρική θεώρηση του πολιτικού φαινομένου. Στρέφει την κριτική του στην αρχή της αναλογίας (1280 α 25 κ.ε.) και σε κάθε χρησιμοθηρική και στενά ωφελιμιστική ερμηνεία του πολιτικού φαινομένου.

109. Ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική στην άποψη ότι το πολιτικό φαινόμενο θεμελιώνεται στην οικονομία και ότι η πόλη προήλθε από τη συνένωση των κοινών οικονομικών συμφερόντων. Η πόλη σύμφωνα με τον Αριστοτέλη δεν προέκυψε από τη συνένωση ατόμων με ιδιοκτησία με σκοπό την προστασία της ιδιοκτησίας τους. Την ιδέα αυτή, ότι το πολιτικό φαινόμενο εδράζεται στην ανάγκη κατοχύρωσης και προστασίας της ιδιοκτησίας των ατόμων αναλύει, αιώνες μετά τον Αριστοτέλη, ο T. Hobbes (1588 (1679) (*Λεβιάθαν*, εκδ. «Γνώσεις» 1989 Τόμοι Α + Β και *Le Citoyen* ed. Flammation, 1982).

110. *Ηθικά Νικομάχεια* 1177 α 8 κ.ε. Ο δούλος δεν έχει *προαίρεση Εὐδαιμονίας δ' οὐδεὶς ἀνδραπόδῳ μεταδίδωσιν*. Οι δούλοι αποκλείονται από την πόλη, επειδή δεν διαθέτουν ηθική και ψυχολογική αυτάρκεια και δεν επιδέχονται ηθική βελτίωση. Η έλλειψη αυτή δεν τους επιτρέπει σύμφωνα με τον Αριστοτέλη να μετέχουν στην άσκηση της νομοθετικής εξουσίας, που αποτελεί ένα από τα γνωρίσματα που ορίζουν τον πολίτη: *ᾧ γὰρ ἔξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς πολίτην ἤδη λέγομεν ταύτης τῆς πόλεως* (1275 b

19 κ.ε.).

111. Πλάτωνας: *Πολιτεία* II, 369 α κ.ε.

112. Οι Τυρρηνοί ή Ετρούσκοι και Τούσκοι κατοικούσαν στα βορειοδυτικά του ποταμού Τίβερη στην Ιταλία. Οι Καρχηδόνιοι ασχολούμενοι με το εμπόριο είχαν συνάψει εμπορικές συμφωνίες με πολλές πόλεις της Ιταλίας. Ο Αριστοτέλης έχει ήδη αναφερθεί στα *σύμβολα* στο ίδιο βιβλίο (III, 1, 1275 α 10).

113. Η ευνομία αποτελεί *τὸ τέλος* της πολιτικής τέχνης, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* (III, 5, 1112 b 14): *Βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλεύεται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει ... ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τό πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι.* Επίσης ο Αριστοτέλης, όταν ορίζει τα γνωρίσματα του καλού πολίτη και του χρηστού ανθρώπου, διαχωρίζει την ηθική αρετή του προσώπου από την πολιτική αρετή του πολίτη.

114. Η πόλη είναι κάτι υψηλότερο από εταιρικό συμβόλαιο προστασίας οικονομικών και ιδιοκτησιακών συμφερόντων. Την ποιοτικά ανώτερη φύση της πόλης την οποία θα αναπτύξει στη συνέχεια, τη συνδέει με την ευνομία και την αρετή. Το *εὖ ζῆν* ως *τέλος* της πόλης προϋποθέτει ευνομία που είναι *τέλος* της πολιτικής τέχνης, προκειμένου η πόλη να πλάσει δίκαιους πολίτες και ηθικούς ανθρώπους.

115. Υπαινίσσεται μια μορφή κοινωνικού συμβολαίου. Ο Αριστοτέλης αποδέχεται την ύπαρξη φυσικής προδιάθεσης στον άνθρωπο να ζήσει κοινωνικά, από την άλλη όμως η συγκεκριμένη εκδήλωση της προδιάθεσης αυτής δε μπορεί παρά

να είναι ιστορικά προσδιορισμένη, δηλαδή να εξαρτάται από παράγοντες φυσικούς και ιστορικούς.

116. Μάλλον πρόκειται για το μαθητή του Γοργία. Αναφέρεται επίσης στους *Σοφιστικούς Ελέγχους* 15, 174 b 32, στα *Φυσικά* I, 2, 185 b 18, στα *Μετά τα Φυσικά* H, 6, 1045 b 10.

117. Φαίνεται να υιοθετεί ο Αριστοτέλης τη διαφαινόμενη άποψη του Λυκόφρονα σύμφωνα με την οποία ο νόμος περιορίζει την αυθαιρεσία της κρατικής εξουσίας η οποία τείνει προς την ανεξέλεγκτη πρωτοβουλία και την αδικία. Έτσι ο νόμος φαίνεται ότι είναι η εκφρασμένη θεσμικά δυσπιστία προς την κρατική εξουσία, με σκοπό να εγγυηθεί τα δικαιώματα των πολιτών. Ο νόμος όμως δεν αποτελεί κιόλας ένα μέσο ηθικής τελειώσεως του πολίτη.

118. Δηλαδή ότι η πόλη αποτελεί ύψιστο αγαθό για το σύνολο και όχι το μικρότερο κακό για το άτομο.

119. Ο Αριστοτέλης με τη μέθοδο της εις άτοπον απαγωγής οδηγείται στον προσδιορισμό της ουσίας της πόλης. Η συνένωση εδαφικών περιοχών, το κοινό γαμικό δίκαιο, το κοινό αστικό δίκαιο ώστε να αποφεύγονται αμοιβαίες βλάβες, γενικότερα οι συνασπισμοί εμπορικής αλληλοπροστασίας και οι συμμαχίες αμοιβαίας βοήθειας δε συνιστούν πόλεις.

120. Η αναφορά παραπέμπει στην πλατωνική *Πολιτεία* (II, 369 b κ.ε.) όπου η ανθρώπινη κοινωνία αποδίδεται στην ανάγκη που έχει ο ένας άνθρωπος τον άλλο, και στην αναγκαιότητα του καταμερισμού της εργασίας. Ο Αριστοτέλης με τα παραδείγματα δείχνει ότι μια πόλη δεν μπορεί να συγκροτηθεί απλώς σε μια οικονομική βάση αλλά χρειάζεται

οπωσδήποτε την ηθική ως βασικό παράγοντα σύνθεσης των επιμέρους προς ένα κοινό και ανώτερο σκοπό, το *εὖ ζῆν*.

121. *πω*: Ο προσδιορισμός του χρόνου «ακόμη» είναι σύμφωνος με την ιστορικοεξελικτική εξήγηση της διαμόρφωσης της πόλης που επιχειρεί ο Αριστοτέλης. Αυτό σημαίνει ότι οι προηγούμενες αναφορές αφορούν εκδηλώσεις του κοινωνικού φαινομένου μέσα στο χρόνο, χωρίς όμως αυτό να έχει φτάσει ακόμη στην ολοκλήρωσή του, δηλαδή στην πολιτική εκδήλωσή του.

122. Σχέσεις συναλλαγών και αμυντικής συμμαχίας.

123. Ο Αριστοτέλης δείχνει ότι, όταν κάθε οικογένεια διατηρεί την αυτονομία της σε σχέση με τις άλλες με τις οποίες συνήψε συμφωνία βοήθειας και αλληλεγγύης, δε μπορεί να υπάρξει πόλη, όπως ακριβώς η συμμαχία των κρατών δεν αναιρεί την αυτονομία του κάθε μέλους κράτους.

124. Οικία → [γένος → φρατρία] → κώμη → πόλη. Ο Αριστοτέλης δίνει μια σειρά συμβιωτικών ομάδων, με ιστορική-εξελικτική προοπτική. Ξεκινά από την πιο περιορισμένη ποσοτικά και πρώτη χρονικά, την οικία, και οδηγείται στην πλέον σύνθετη και ύστερη χρονικά την πόλη. Το γένος είναι διευρυμένη «οικία», η φρατρία προκύπτει από πολλά γένη μαζί, η κώμη από φρατρίες και η πόλη είναι διευρυμένη και πιο σύνθετη δομικά κώμη. Ήδη στο βιβλίο Ι, 1252 b 15 κ.ε. ο Αριστοτέλης αναφέρθηκε στην οικία, την κώμη και την πόλη αποδίδοντας μάλιστα ιδιαίτερο σκοπό στο καθένα στοιχείο: Η «οικία» υπάρχει για να ικανοποιεί τις άμεσες και εφήμερες βιοτικές ανάγκες, η κώμη για να καλύπτει έμμεσες και ζωτικότερες ανάγκες και η πόλη για να εξασφαλίζει το *εὖ ζῆν*,

δηλ. ευδαιμονία ζωής. Αξιοπρόσεκτη η ιστορική διάσταση του τρόπου που ερευνά το ζήτημα ο Αριστοτέλης.

125. Ρητά επαναλαμβάνει ο Αριστοτέλης ότι η πόλη έχει συσταθεί για το *εὖ ζῆν*. Η πόλη είναι πράγματι ο τόπος όπου ο άνθρωπος πραγματοποιεί την αυτάρκη ύπαρξή του. Έτσι το *εὖ ζῆν* αποτελεί το *εἶναι*, δηλαδή την αυτάρκεια της ουσίας, η οποία προέκυψε μέσα από την κίνηση του συμβεβηκότος, δηλαδή των προηγούμενων σταδίων. Το *εὖ ζῆν* είναι τελικός σκοπός, γιατί είναι αγαθό για χάρη του εαυτού του και όχι για χάρη κάποιου άλλου. Έτσι η πόλη ως η «κυριωτάτη» συμβιωτική ομάδα (1252 α) αποτελεί ανάγκη μόνο του εαυτού της. Από την άποψη αυτή, ότι δηλαδή υπάρχει μόνο σε εξάρτηση από τον εαυτό της, συνιστά ουσία. Η πόλη, επομένως, ως φυσική και αυτάρκης, ως ουσία, θεμελιώνεται σε οντολογικές βάσεις. Βοηθητικό προς αυτή την κατεύθυνση και το εδάφιο 1097 b 7 κ.ε. από τα *Ηθικά Νικομάχεια*: «Τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ. τὸ δ' αὔταρκες λέγομεν οὐχ αὐτῷ μόνῳ, τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικί καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ... τὸ δ' αὔταρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ ...». («Το τέλειο αγαθό, όπως φαίνεται είναι αύταρχες. Με το «αύταρκες» όμως δεν εννοούμε κάτι για τον ένα, μεμονωμένο άνθρωπο, που ζει μοναχικά, αλλά και για τους γονείς του, τα παιδιά, τη γυναίκα του, γενικά για τους δικούς του, φίλους και συμπολίτες, γιατί ο άνθρωπος από τη φύση του είναι ον πολιτικό ... θεωρούμε «αύταρκες» αυτό που από μόνο του κάνει τη ζωή επιθυμητή και χωρίς καμιά απολύτως έλλειψη ...).

126. Η φιλία είναι ένας αριστοτελικός όρος με ευρύ φάσμα χρήσης. Στα *Ηθικά Νικομάχεια* υπάρχει εκτενής αναφορά (1155 α – 1172 α).

127. Ο Αριστοτέλης επεξηγεί τη φράση *ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους* με τη φράση *τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς*. Από το γενικό χαρακτηρισμό του φαινομένου (τέλεια και αυτάρκης ζωή) μεταβαίνει στον εξειδικευμένο χαρακτηρισμό αυτής της ίδιας της βίωσης της ζωής (το ζῆν). Παρατηρούμε την αλλαγή του ουσιαστικού *ζωή* με το έναρθρο απαρέμφατο *τὸ ζῆν* με το οποίο δηλώνεται η ζωή στην άμεση βίωσή της από το υποκείμενο. Ακόμη *ἡ τέλεια καὶ αὐτάρκης* (ζωή) εξειδικεύεται στους προσδιορισμούς *εὐδαιμόνως καὶ καλῶς* (τὸ ζῆν) με τους οποίους δηλώνεται αντίστοιχα η ενυλωμένη, εμπράγματη ευτυχία, η άνετη ζωή (εὐδαιμόνως) και ο ηθικά αποδεκτός, αξιοπρεπής τρόπος ζωής (καλῶς).

128. Δίνεται η ουσία του *πολιτεύεσθαι*. Το *πολιτεύεσθαι* στην κλασική θεώρησή του δε συνιστά μια δυνατότητα ανάμεσα σε άλλες, αλλά την κατεξοχήν ευγενική ενασχόληση του προσώπου. Ο πολίτης είναι τίτλος που κατακτάται. Ακόμη το περιεχόμενο του *εὖ ζῆν* δεν εξαντλείται σε μια κατάσταση παθητικότητας αλλά αντίθετα έχει το περιεχόμενο των «ηθικά ενάρετων ενεργειών». Αντίθετη και ποιοτικά κατώτερη του *πολιτεύεσθαι* είναι η έννοια του «πραγματεύεσθαι», δηλαδή η ιδωτική καθημερινή δραστηριότητα που αναπτύσσει ο άνθρωπος μέσα στην κοινωνία.

129. Λέγεται με την έννοια του «πρέπει να έχουν». Ο Αριστοτέλης απαντά έτσι στο ερώτημα που έθεσε ήδη: «ποιοι μετέχουν / πρέπει να μετέχουν στην πολιτική εξουσία;». Οι

καλοί και ενάρετοι άνθρωποι κατά τον Αριστοτέλη οφείλουν να γίνονται οι φορείς της εξουσίας ανεξάρτητα από τα συγκεκριμένα κριτήρια / όρους, δηλ. την παιδεία, τον πλούτο και την ελευθερία, που τα επικαλούνται εκείνοι που τα έχουν για να μετέχουν στην εξουσία.

130. Η κριτική του Αριστοτέλη απευθύνεται στους οπαδούς της ολιγαρχίας και της δημοκρατίας. Στο θέμα αυτό επανέρχεται και το εξετάζει ως προς τις πολιτικές συνέπειές του στο βιβλίο V των *Πολιτικών*.

131. *Τὸ κύριον τῆς πόλεως* αναφέρεται στην κοινωνική εκείνη κατηγορία ανθρώπων που μετέχει de jure στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας. Το «κύριον της πόλεως» διαφέρει ανάλογα με τα πολιτεύματα και μπορεί να είναι οι άποροι, οι εύποροι, οι μέσοι ή ο συνδυασμός τους (*Πολιτικά* III, 10 1286 b 10 κ.ε., VI 9, 1295 b 1 – 1296 α, κ.ά.). Επιπλέον *τὸ κύριον τῆς πόλεως* παρουσιάζει ένα σύνολο ψυχολογικών χαρακτηριστικών, που εκφράζεται με σχετικά σταθερή συμπεριφορά και αξιολογείται ηθικά. Έτσι η κοινωνική ψυχολογία και η κοινωνική ηθική, θα υποστήριζε ο Αριστοτέλης, είναι συνάρτηση του ήθους του *κυρίου τῆς πόλεως*. Η εξέταση που αρχίζει εδώ ο Αριστοτέλης, κινείται στο χώρο της ιστορίας και όχι της θεωρίας, όπως σωστά επισημαίνει ο Kamp (*Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen* ... σελ. 297).

132. Κατά πλάτος προσέγγιση της έννοιας *τοῦ κυρίου τῆς πόλεως*. Κριτήριο συμμετοχής των πολιτών στο *κύριον τῆς πόλεως* και στην άσκηση τα πολιτικής εξουσίας είναι ο *ὅρος* του καθενός από τα πολιτεύματα: *ἀριστοκρατίας ὅρος ἀρετή*,

ὀλιγαρχίας πλοῦτος, δήμου ἐλευθερία (*Πολιτικά* IV, 6, 1297 α 10 – 13). Στο συγκεκριμένο εδάφιο η αναφορά του Αριστοτέλη στο λαό, στους πλούσιους πολίτες, στους επιφανείς, στον ένα τον άριστο και στον ένα τον τύραννο παραπέμπει στα εξής πολιτεύματα αντίστοιχα: δημοκρατία, ολιγαρχία, αριστοκρατία, βασιλεία (ο ένας άριστος όλων) ή αισυμνητεία και τυραννίδα (ο ένας χείριστος όλων). Ο Αριστοτέλης αρχίζει μια κριτική της διανεμητικής δικαιοσύνης και της εγκυρότητας των επιχειρημάτων της κάθε παράταξης που αξιώνει να είναι φορέας της εξουσίας στην πόλη.

133. Για να κατανοήσουμε την κριτική του Αριστοτέλη χρειάζεται να λάβουμε υπόψη τις κυρίαρχες τότε αντιλήψεις για την ιδιοκτησία. Ο αναδασμός προσέβαλλε την ιδιοκτησία, καθώς η ιδιοκτησία αποκτούσε ιδιαίτερο περιεχόμενο στη συνείδηση των ιδιοκτητών και περιβαλλόταν από ιερότητα. Η ιδεοληψία αυτή συνδεόταν με το ότι στο κτήμα που ο λαός δήμευε και αναδιένεμε, ήταν ή θεωρούνταν ότι ήταν θαμμένος ο γενάρχης της οικογένειας στον οποίο περιήλθε αρχικά το «αδέσποτο» κτήμα. Η σύνδεση της γης με το γενάρχη και εν τέλει η ταύτισή τους στο ατομικό και συλλογικό υποσυνείδητο καθιστούν το κτήμα και την ιδιοκτησία ιερή. Είναι φανερό ότι η βάση του ιδεολογήματος είναι ιστορική και όχι μεταφυσική, στηρίζεται δηλαδή στη διαδοχή της πρώτης κτητικής σχέσης του ανθρώπου με τη γη.

Αυτή η ιδεολογική βάση και αιτιολόγηση της ιδιοκτησίας φανερώνεται πιο εξορθολογισμένη από τον τρόπο που την υπερασπίζουν οι ευρωπαίοι διαφωτιστές (Hobbes, Locke, Rousseau κτλ.), οι οποίοι την αποδίδουν σε έμφυτα γνωρί-

σματα του ανθρώπου και την παρουσιάζουν ως απαράγραπτο φυσικό δικαίωμά του. Η ιστορική βάση του αρχαιοελληνικού ιδεολογήματος για την ιδιοκτησία αφήνει το περιθώριο της ιστορικής μεταβολής της και συνακόλουθα της ιστορικής μεταβολής των πολιτευμάτων.

Υφολογικά, το κείμενο παρουσιάζει ενδιαφέρον με την προφορικότητα και τη θεατρικότητα που του προσδίδει η χρήση ερωτοαπαντήσεων.

134. Αναφέρεται στο δίκαιο που εκπροσωπεί η λαϊκή κυριαρχία και που αποκτά ισχύ, εφόσον ο λαός είναι *τὸ κύριον τῆς πόλεως*. Αυτό το δίκαιο όμως δεν εκφράζει το δίκαιο στην απόλυτα ακριβή έννοια του όρου, αλλά αποτελεί «μέρος τι του δικαίου» (1281 α 9). Πρόκειται δηλαδή για μια αποσπασματική σύλληψη του δικαίου.

Άλλωστε το στοιχείο της προφορικότητας με τις ερωτήσεις – απαντήσεις σχετικά με *τὸ κύριον τῆς πόλεως* και τη δικαιοσύνη που υπερασπίζεται, τονίζει την κριτική προσέγγιση στο θέμα που χάνει ο Αριστοτέλης και την αποσπασματική σύλληψη του δικαίου που έχει το εκάστοτε *κύριον τῆς πόλεως*, στην οποία μάλιστα στηρίζει ιδεολογικά την εξουσία του.

135. Εννοεί μάλλον πως οι δημεύσεις και οι αναδασμοί αποδυναμώνουν οικονομικά τους πλούσιους, δίχως όμως και να δημιουργούν νέους πλούσιους, με αποτέλεσμα να προκαλούνται οικονομικά προβλήματα στην πόλη που πλήττουν την αυτάρκειά της, την οικονομική και την πολιτική. Η ισχυρή οικονομία ως βάση μιας ισχυρής πόλης είναι κοινός τόπος. Η συζήτηση ως τις μέρες μας αφορά στους κοινωνικοπολιτικούς όρους διαχείρισης αυτής της οικονομίας.

136. Ο Αριστοτέλης επικαλείται την κοινή αντίληψη ότι κάτι καλό δε μπορεί να είναι καταστροφικό για το φορέα του. Έτσι η αρετή δε μπορεί να καταστρέψει το φορέα της και επομένως και η δικαιοσύνη δεν είναι λογικό να καταστρέψει τη δίκαιη πόλη. Όμως η δήμευση των περιουσιών των λίγων από τους πολλούς καταστρέφει οικονομικά την πόλη, άρα οδηγεί σε κάτι κακό και συνεπώς ένας τέτοιος νόμος είναι τελικά άδικος, αφού στρέφεται κατά της πόλης.

137. Το αριθμητικό εύρος του φορέα της εξουσίας (ένας – πολλοί) από μόνο του δεν καθιστά την εξουσία ηθικά αποδεκτή ούτε αποτελεί επιχείρημα δικαιότερης κατανομής της. Ο Αριστοτέλης σταδιακά παραμερίζει τους διεκδικητές της εξουσίας απορρίπτοντας την αρχή της διανεμητικής δικαιοσύνης που υποστηρίζουν.

138. Η φράση στην έκδοση της Οξφόρδης (W.D. Ross) δεν τελειώνει ερωτηματικά, ενώ στην έκδοση Loeb (H. Racknam) ολοκληρώνεται με ευθεία ερώτηση. Προφανώς στο κείμενο της Οξφόρδης ακολουθείται η λογική της διατύπωσης του εδαφίου 1281 α 23 – 24: «Με την ίδια λογική επίσης και οι πράξεις του τυράννου κρίνονται όλες δίκαιες, γιατί επιβάλλεται με τη βία ως ισχυρότερος, όπως ακριβώς και το πλήθος στους πλούσιους». Ως συνέχεια της ίδιας σκέψης, οι πλούσιοι, εφόσον μπορούν να επιβληθούν στο λαό, είναι δίκαιο να εκμεταλλεύονται το λαό, αφού το κριτήριο επιβολής και του πλήθους είναι το ίδιο. Πρόκειται απλώς για διαφορετικές εφαρμογές της διανεμητικής δικαιοσύνης. Αλλά και με τη χρήση του ρητορικού ερωτήματος, το νόημα ολοκληρώνεται και πάλι προς την ίδια κατεύθυνση, ότι δηλαδή πρόκειται

επίσης για μια πράξη αδικίας, όταν οι πλούσιοι εφαρμόζοντας την αρχή της διανεμητικής δικαιοσύνης εκμεταλλεύονται βάναυσα το λαό και του αρπάζουν τα κτήματα. Θεωρούμε ότι η αποκατάσταση του κειμένου με ρητορικό ερώτημα καθιστά σαφέστερο το περιεχόμενο στο σημείο αυτό και γλαφυρότερο το ύφος.

139. Το ερώτημα αφορά στην αριστοκρατία. Με την ίδια κριτική, όπως και προηγουμένως, στην αρχή της διανεμητικής δικαιοσύνης αποκλείει και τους αριστοκράτες από τη διεκδίκηση της εξουσίας.

140. Ο Αριστοτέλης ρητά υποστηρίζει ότι τα αξιώματα συνιστούν τιμή. Αυτό αποτελεί αντιστροφή της λογικής της διανεμητικής δικαιοσύνης. Δηλαδή ο Αριστοτέλης δεν αναγνωρίζει κανένα a priori τίτλο / όρο βάσει του οποίου δικαιώνονται προκαταβολικά οι αποφάσεις κάποιου ο οποίος διεκδικεί την εξουσία σα να του την οφείλουν. Άλλωστε η έννοια της πολιτικής στην αρχαία Ελλάδα ορίζεται από την έννοια του *κοινού* και περικλείει όλες τις εκδηλώσεις και τις δραστηριότητες όπου ο καθένας έχει το χρέος να συμμετέχει και να μην είναι αποκλειστικό προνόμιο κανενός (J.P. Vernant: *L' individu, la mort, l' amour* Paris, Gallimard 1989, σελ. 218). Με αυτό το δεδομένο το να είναι κάποιος πολίτης δεν ήταν αυτονόητο, γιατί το κοινό συμφέρον δεν είχε το νόημα του γενικευμένου ατομικού συμφέροντος ούτε η πόλη την έννοια ενός συνόλου ατόμων. Ο πολίτης στην αρχαία ελληνική αντίληψη προϋπέθετε προσωπική τιμή και ηθική ανωτερότητα που προβαλλόταν ως υπεροχή στους άλλους. Στο πλαίσιο της πόλης όπου δεν αναγνωριζόταν καμιά a priori πολιτική

εξουσία, η κοινή αναγνώριση της υπεροχής παίρνει τη μορφή της εξουσίας. Έτσι η προσωπική τιμή και η ηθική ανωτερότητα σε πολιτικό επίπεδο αποτελούσε την ουσία του αξιώματος. Είναι φανερό ότι ο «άτιμος», ο στερούμενος πολιτικών δικαιωμάτων και αξιωμάτων δεν είχε προσωπική τιμή και ηθική ανωτερότητα επίσης.

141. Θα τον απασχολήσει το θέμα εκτενέστερα στο 1282 b 6 κ.ε.

142. Το εδάφιο είναι προβληματικό στην αποκατάστασή του. Θεωρούμε πιο κοντά στο πνεύμα του κειμένου την επιλογή του N.D. Ross *«λέγεσθαι καὶ τιν' ἔχειν ἀπορίαν»* από την επιλογή του Richards *«λύεσθαι»* και του Willamowitz *«ἀπολογίαν»*. Ο Αριστοτέλης διαφωνώντας με τον Πλάτωνα, συζητά την ικανότητα του πλήθους να ασκεί πολιτική εξουσία. Εισηγείται απέναντι στην πνευματική ανωτερότητα του ενός την αθροιστική ανωτερότητα των πολλών σύμφωνα με την οποία η συμμετοχή περισσότερων στην άσκηση εξουσίας είναι αποτελεσματικότερη από την εξουσία που θα ασκούσαν ένας ή λίγοι με ξεχωριστά προσόντα. Η ιδέα ότι το σύνολο αθροιστικά υπερέχει σε ένα σημείο από κάποιον που το διαθέτει σε μεγάλο βαθμό αναφέρεται ήδη στην *Ιλιάδα* Ν, στ. 237: *«συμφερτὴ δ' ἀρετὴ πέλει ἀνδρῶν καὶ μάλα λυγρῶν»* («και οι πιο αχαμνοί, σαν πουν να σμίξουνε, κάτι θα κάνουν πάντα», λέει ο Ποσειδώνας στον Ιδομενέα για να τον εμψυχώσει και να μπει στη μάχη.

143. Ο Αριστοτέλης αξιοποιεί την κοινή γνώμη ως μέτρο ορθότητας στην κριτική που ασκεί. Ο Πλάτωνας απέχει από μια τέτοια άποψη. Μάλιστα στους *Νόμους* III, 701 α μιλά

για «θεατροκρατία» «ἀμούσους βοὰς πλήθους ... τὰ θέατρα ἐξ ἀφώνων φωνήεντα ἐγένοντο καὶ ἀντὶ ἀριστοκρατίας ... θεατροκρατία τις πονηρὰ γέγονεν». Φαίνεται η διαφορετική αξιοποίηση του λαϊκού στοιχείου που κάνουν ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης, ερμηνεύοντας και αξιολογώντας διαφορετικά το ρόλο της «μάζας» στην ιστορία και στην εξέλιξη των πολιτευμάτων ειδικότερα (Κ. Παπαϊωάννου, *Μάζα και Ιστορία*, Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα, 2003, σελ. 95 κ.ε.).

Ο Αριστοτέλης, αφού απέκλεισε τους διεκδικητές της κυρίαρχης εξουσίας, καταφάσκει στη λαϊκή κυριαρχία, με το επιχείρημα ότι το πλήθος λειτουργώντας ως οργανική ολότητα είναι ανώτερο από τα πιο εξαιρετικά άτομα. Διατυπώνει ωστόσο δύο επιφυλάξεις: 1281 b 38 – 1282 α 14 και 1282 α 24 – 32.

144. *Δῆμος* 1) είναι το σύνολο των πολιτών, δηλαδή όχι ο συνολικός πληθυσμός της πόλης αλλά εκείνο το μέρος του που μετέχει στα δημόσια λειτουργήματα και αποτελείται από άντρες ορισμένης ηλικίας και ελεύθερους. 2) Η λέξη χρησιμοποιείται και για την τάξη των απορότερων. 3) Επίσης χρησιμοποιείται με την έννοια της επαγγελματικής ομάδας π.χ. δήμος γεωργών κτλ.

Αξιοσημείωτη η εκδίπλωση της πολιτικής σκέψης του Αριστοτέλη. Ενώ δεν υποστηρίζει τη φυσική ισότητα των ανθρώπων, ωστόσο αρνείται να δεχτεί ότι το πλήθος κατ' ανάγκη υστερεί σε δυνατότητες και ικανότητες που επιτρέπουν τη συμμετοχή στην πολιτική. Αντίθετα με την «αθροιστική θεωρία» δεν αποκλείει ως θεωρητικά αθεμελίωτη την συμμετοχή όλων των κοινωνικών ομάδων στην εξουσία. Αυτή η ίδια η

δυνατότητα που αναγνωρίζεται από τον Αριστοτέλη στο πλήθος, να διαβουλεύεται και να αποφασίζει, δείχνει ότι ο Αριστοτέλης επιφυλάσσει ιδιαίτερο ρόλο στην παιδεία και εξαρτά την κοινωνική κινητικότητα των πολιτών τόσο από το είδος της εργασίας τους όσο και από την παιδεία τους. Έτσι η θέση του Schütrumpf (*Die Analyse der Polis durch Aristoteles* σελ. 182 κ.ε.) ότι η παιδεία είναι τελικά άχρηστη για την αρετή του πλήθους, δεν ανταποκρίνεται με ακρίβεια στις αναλύσεις του Αριστοτέλη.

145. Οι ελεύθεροι ανήκουν στο δήμο. Η ελευθερία είναι ο *όρος* αυτής της κατηγορίας των πολιτών και διακρίνεται από τον πλούτο και την αρετή. Ο Αριστοτέλης διατυπώνει επιφύλαξη για το αν είναι δυνατή η λαϊκή κυριαρχία σε κάθε λαό. Γενικά όμως, μπορεί να ισχύσει. Με δεδομένη, λοιπόν, την ισχύ της λαϊκής κυριαρχίας ο Αριστοτέλης ασχολείται με το υποκείμενο της ανώτατης εξουσίας και με την έκταση της λαϊκής εξουσίας.

146. Ο Αριστοτέλης εξετάζει με πολιτικό ρεαλισμό την πολιτική σημασία του ευρύτερου κοινωνικού σώματος των πολιτών ως πιθανού υποκειμένου της ανώτατης εξουσίας. Χαρακτηρίζει το λαϊκό σώμα επισφαλές πολιτικά, καθώς τα ιδιαίτερα κοινωνικά του γνωρίσματα (χαμηλή ως μέτρια οικονομική κατάσταση και μόρφωση) το οδηγούν σε αδικίες και εκτροπές λόγω ιδιοτέλειας και συμφεροντολογισμού και απουσίας φρόνησης και σύνεσης. Από την άλλη όμως ο Αριστοτέλης κρίνει ότι η στέρηση των πολιτικών δικαιωμάτων από ένα τόσο ευρύ κοινωνικό στρώμα ελλοχεύει κινδύνους για την σταθερότητα και την ασφάλεια της πόλης. Με αυτές τις

παρατηρήσεις φαίνεται δικαιολογημένη η συμμετοχή του στην βουλευτική και δικαστική εξουσία, την οποία ήδη είχαν θεσμοθετήσει νομοθέτες, όπως ο Σόλωνας. Η θεσμοθετημένη αυτή συμμετοχή αφορούσε στις αρχαιρεσίες και στον πολιτικό έλεγχο των αρχόντων και όχι στην εκτελεστική εξουσία στην οποία δεν επιτρεπόταν να συμμετάσχει κάποιος από το πλήθος μόνος του.

147. Έχει ολοκληρώσει στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης το επιχείρημά του υπέρ της λαϊκής κυριαρχίας. Θεωρεί δε ότι ο λαός μπορεί να έχει βουλευτική και δικαστική εξουσία. Άμεσο πολιτικό όφελος είναι η εκτόνωση καταστάσεων και η απομάκρυνση του κινδύνου των επαναστάσεων. Ο Αριστοτέλης υπερασπίζεται την αθροιστική θεωρία η οποία δεν αντιφάσκει ούτε με το σχέδιο της άριστης πολιτείας ούτε με τη δημοκρατία των γεωργών. Μάλλον άστοχη κρίνεται η άποψη του J.A.O. Larsen, «The judgement of antiquity on democracy» *Classical Philology* 49, σελ. 4 κ.ε., ο οποίος υποστηρίζει ότι η αθροιστική θεωρία δεν είναι σκέψη του Αριστοτέλη αλλά ότι ο Αριστοτέλης περιγράφει στοιχεία προγενέστερης δημοκρατικής θεωρίας. Ενδιαφέρουσα η παρατήρηση του W. Kullmann ότι η θεωρία του Rousseau για τη συλλογική βούληση παραπέμπει στην αριστοτελική αθροιστική θεωρία (*Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη* σελ. 114).

148. Αρχίζει η συζήτηση δύο αποριών / ενστάσεων. Η πρώτη εξετάζεται από το 1281 α 38 – 1282 α 23. Από το 1282 α 24 – 1282 α 41 εξετάζεται η δεύτερη (*ἄλλη δ' ἔστιν* ...). Με δεδομένο ότι ο λαός ασκεί συλλογικά τη βουλευτική και δικαστική εξουσία, με την πρώτη απορία τίθεται το ζήτη-

μα της επάρκειας του λαού να αντεπεξέλθει επιτυχώς σε αυτές. Ο Αριστοτέλης ασκώντας έμμεσα κριτική στην πλατωνική νοησιαρχική σύλληψη της πολιτικής (Φιλόσοφοι – άρχοντες), επανέρχεται στην υποστήριξη της «αθροιστικής θεωρίας» και της συμμετοχής του λαού στην άσκηση της εξουσίας με το επιχείρημα ότι υπάρχουν τέχνες, στις οποίες ο χρήστης είναι ο πλέον αρμόδιος να κρίνει την ποιότητα των προϊόντων τους. Η πολιτική ανήκει σε αυτές. Το επιχείρημα αυτό του Αριστοτέλη εισάγει ένα στοιχείο λειτουργισμού στη θεωρία του για την πόλη – κράτος.

149. Ο Αριστοτέλης διακρίνει την εμπειρία από την τέχνη. Η εμπειρία αφορά στην ειδική γνώση που έχει αποκτήσει κάποιος με την πρακτική ενασχόληση με το αντικείμενό του, με την καθημερινή τριβή (παρόμοια αναφορά γίνεται στους πλατωνικούς *Νόμους* 938 α). Η τέχνη αντίθετα αναφέρεται σε γνώση γενικότερη και καθολικότερη που συνδέεται όμως με την πρακτική εφαρμογή. Πρόκειται για την εφαρμοσμένη γνώση, σε αντιδιαστολή με τη θεωρητική γνώση που δηλώνεται με τον όρο επιστήμη (*Ηθικά Νικομάχεια* VI, 4, 1140 α 7).

150. Διακρίνει ο Αριστοτέλης τρία είδη γιατρών: τον εμπειρικό, τον επιστήμονα και τον μερικώς καταρτισμένο. Παρόμοια διαίρεση αποδίδεται και στον Ιπποκράτη.

151. Ο Αριστοτέλης ολοκληρώνει την εξέταση της πρώτης απορίας / ένστασης για την καταλληλότητα και επάρκεια του πολιτικού σώματος των πολλών, δείχνοντας με νηφαλιότητα τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματα της δημοκρατίας και τις υπερβολές τόσο μιας εξιδανικευτικής θεώρησής

της (*Περικλέους Επιτάφιος* του Θουκυδίδη) όσο και μιας εμπαθούς, ολιγαρχικής κριτικής. Έτσι με το «αθροιστικό επιχείρημα» υπερασπίζεται την άποψη ότι η γνώμη του «πολιτικού σώματος» των πολλών είναι ανώτερη από τις διάχυτες ατομικές γνώμες, γιατί ως οργανική ολότητα το «πολιτικό σώμα» των πολλών εκφράζει τα κοινά χαρακτηριστικά και τις κοινές τάσεις (*τῷ συνῆχθαι τὰ διεσπαρμένα χωρὶς εἰς ἕν*). Έχει σημασία να επισημάνουμε ότι ο Αριστοτέλης εννοεί το «πολιτικό σώμα» των πολλών ως οργανική ολότητα και όχι τυχαία συνύπαρξη, καθώς και η εικόνα που δίνει είναι ότι το σώμα αυτό μοιάζει με ένα άτομο με πολλά χέρια, πολλά πόδια, πολλές αισθήσεις. Ακόμη ως προϋπόθεση, ώστε να έχει ισχύ αυτή η τοποθέτησή του σχετικά με την αποδοχή της «λαϊκής χυριαρχίας» (*Πολιτικά* III 1281 α 40 – 42, b 17 – 18), αναφέρει ο Αριστοτέλης το να μην είναι το πλήθος «λίαν ἀνδραποδῶδες» (1282 α 16). Επιπλέον η αποδοχή της «λαϊκής χυριαρχίας» φαίνεται κατά τον Αριστοτέλη να απορρέει από πρακτικούς λόγους, γιατί η γνώμη του χρήστη ενός αντικειμένου μπορεί να υπερτερεί από τη γνώμη του ειδικού (1282 α 20 – 25), καθώς ο χρήστης είναι σε θέση να αξιολογήσει πρακτικά το αποτέλεσμα της τέχνης του ειδικού. Έτσι για ζητήματα που συνδέονται με την πρακτική «φρόνηση», η γνώμη του πλήθους έχει υπεροχή, όχι όμως και για ζητήματα που αφορούν στη θεωρητική «σοφία» (*Ηθικά Νικομάχεια* 1141 b 1 – 23). Αυτό είναι το «οπλοστάσιο» των επιχειρημάτων του Αριστοτέλη για την υπεράσπιση της «λαϊκής χυριαρχίας» απέναντι σε έναν «τεχνοκράτη» της πολιτικής.

152. Ο Αριστοτέλης συνεχίζει με την δεύτερη απορία / έν-

σταση σχετικά με τη «λαϊκή κυριαρχία», εξετάζοντας τώρα το θέμα σε σχέση με την κριτική που θα ασκούσε ένας αριστοκράτης, ο οποίος βλέπει στη «λαϊκή κυριαρχία» τον κίνδυνο να εκπέσει η ποιότητα της πολιτικής ζωής.

153. Πιθανόν ο Αριστοτέλης να παραπέμπει στην πλατωνική άποψη των *Νόμων*, XII, 945 κ.ε.

154. Η δημοκρατία για την οποία γίνεται λόγος συνθέτει θεσμούς καθαρά λαϊκούς, όπως είναι η κλήρωση των αρχόντων από τους καταλόγους των πολιτών, και θεσμούς αριστοκρατικούς που ισχύουν για τα αιρετά αξιώματα π.χ. το αξίωμα των 10 στρατηγών (A. Groiset, *Οἱ ἀρχαῖες δημοκρατίες*, τομ. Α΄, Αθήνα 1970).

155. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να τάσσεται υπέρ των πολυπρόσωπων θεσμικών εκπροσωπήσεων και κατά της συγκέντρωσης της εξουσίας στο πρόσωπο του ενός. Ακόμη περισσότερο διακρίνει την αξία του συλλογικού σώματος (βουλής, δικαστηρίου) από την αξία των ατόμων που τα αποτελούν. Έτσι προβάλλεται η υπεροχή της συλλογικότητας έναντι της ατομικότητας. Η ενότητα του συλλογικού σώματος εξασφαλίζει την πολυμέρεια απόψεων που είναι απαραίτητη για την καλύτερη διαβούλευση και δικαστική κρίση (*συνελθόντας ... οὐχ ἕκαστον ἀλλ' ὡς σύμπαντας*, 1281 b 1 και 35, 1282 b 17, 34 -36).

156. 1281 α 11 – 13. Το ζήτημα δηλαδή του φορέα των κυριαρχικών δικαιωμάτων μέσα στην πόλη.

157. Ο Αριστοτέλης έχει απαντήσει και στις ενστάσεις σχετικά με την υπεροχή του «πολιτικού σώματος» των πολλών, και καταλήγει στην άποψη ότι η «λαϊκή κυριαρχία»

λύνει το ζήτημα της εξουσίας, έχοντας βουλευτική και δικαστική αρμοδιότητα. Ο Αριστοτέλης εισέρχεται τώρα στη διερεύνηση μιας άλλης πτυχής του θέματος, αυτής της κοινωνικής αδικίας από τη συγκεκριμένη διευθέτηση του ζητήματος της εξουσίας. Κατά την άποψή του η «λαϊκή κυριαρχία» δε συνεπιφέρει κατ' ανάγκη κοινωνικές αδικίες, εφόσον έχουν κυριαρχικό ρόλο οι νόμοι – και μάλιστα οι σωστοί, δηλαδή οι θεσπισμένοι με τους κανόνες ενός «ορθού πολιτεύματος» και πάντα στο πεδίο των γενικών ρυθμίσεων. Ο Αριστοτέλης εκφράζει την εμπιστοσύνη του στο νόμο ως αξιόπιστης πηγής δικαίου και υπερασπίζεται ένα «κράτος δικαίου», αν και η έννοια «κράτος δικαίου» θεωρείται νεοτερική. Ο Κ.Ι. Δεσποτόπουλος ενίσταται για τις οριογραφήσεις που χάνουν οι σύγχρονοι θεωρητικοί για την ιστορική παρουσία του κράτους δικαίου και επιχειρεί μια αποκατάσταση της ιστορικής αλήθειας σχετικά με τη συμβολή των αρχαίων και του Αριστοτέλη ειδικά στη θεωρία του κράτους δικαίου στο πλαίσιο της πολιτικής φιλοσοφίας των Ελλήνων (Κ.Ι. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα πολιτικής φιλοσοφίας*, σελ. 49 κ.ε.).

158. Η διάκριση που υποχρεώνεται τώρα να σχολιάσει ο Αριστοτέλης είναι ανάμεσα στο ρόλο του πολιτικού και στο ρόλο του νόμου. Ο νόμος με τη στατικότητά του και την προτερόχρονη ως προς τα γεγονότα διατύπωσή του παρουσιάζει εκ φύσεως λειτουργικές αδυναμίες απέναντι στην κοινωνία και τη δυναμική της και στην ποικιλία των καταστάσεων που παράγει συνεχώς η δυναμική αυτή. Και ο αρτιότερος νόμος διέπεται από γενίκευση, είναι ψυχρός και αυστηρός, ξένος προς την ψυχή του ανθρώπου, η οποία είναι πάντα υποκείμε-

νη στις διαθέσεις και τα «πάθη» της. Σε αυτό το σημείο ο Αριστοτέλης εισηγείται μια αρχή πολιτικής ανθρωπολογίας. Απέναντι στον αυστηρό νόμο και μέσα στην πορεία του κόσμου η παρεμβολή της ανθρώπινης δράσης είναι έργο του πολιτικού και της συλλογικής διαβούλευσης. Ο πολιτικός είναι εκείνος που θα δράσει άμεσα σε σχέση με το καθ' έκαστον που ο νόμος δεν προβλέπει με ακρίβεια και λεπτομέρεια εξαιτίας της γενικής διατύπωσής του.

159. Ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι οι νόμοι ακολουθούν το πολίτευμα και υπακούν στις βασικές αρχές του. Έτσι η ποιότητα του νόμου είναι ανάλογη της ποιότητας που έχει η κυβερνητική εξουσία. Η άποψη αυτή βρίσκεται διατυπωμένη και στους *Νόμους* του Πλάτωνα (IV, 714 b κ.ε.)

160. *Πολιτικά* I, 1252 α 2, *Ηθικά Νικομάχεια* I, 1, 1094 α 1 κ.ε. Ο Αριστοτέλης διερευνά τη φύση της πολιτικής δικαιοσύνης και επισημαίνει από την αρχή την υπεροχή της στο αξιακό σύστημα της συμβιωτικής ομάδας. Οι απόψεις του είναι αντίθετες με τις πλατωνικές θεωρήσεις (*Πολιτεία* VII, 540 d, *Νόμοι* VI, 757). Σύμφωνα μάλιστα με όσα έχουν προηγηθεί, ο Αριστοτέλης φαίνεται ότι υποστηρίζει πως η εξουσία κατανέμεται *δίκαια*, όταν ασκείται για το κοινό συμφέρον *(ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον)*. Το δίκαιο επομένως ως *πολιτικὸν ἀγαθὸν* υπηρετεί την πραγμάτωση του σκοπού της πολιτικής κοινωνίας, δηλαδή το *εὖ ζῆν*, και γι' αυτό αποτελεί αντικείμενο της πολιτικής επιστήμης.

161. V, 6, 1131 α 9 κ.ε. Πρόκειται δηλαδή για μια ευρύτατη αποδοχή. Η κοινή γνώμη και οι ειδικοί στο θέμα συγκλίνουν στις απόψεις τους.

162. Ο Αριστοτέλης ανάγει σε πρόβλημα πολιτικής φιλοσοφίας το ζήτημα της ισότητας και της ανισότητας, που ήδη έχει απασχολήσει τους προγενεστέρους του (Δημόκριτος, Σοφιστές, Σωκράτης, Πλάτωνας). Ο Πλάτωνας υπερασπίζεται την αρετή ως μοναδική βάση της ιδανικής του πολιτείας (*Νόμοι*, VI, 757). Ο Αριστοτέλης στρέφει την έρευνα σε αυτά τα ίδια τα στοιχεία που συγκροτούν την πόλη: *ἀλλ' ἐξ ὧν ἡ πόλις συνέστηκεν, ἐν τούτοις ἀναγκαῖον ποιεῖσθαι τὴν ἀμφισβήτησιν* (1283 α 14 – 15), ώστε να ορίσει την έννοια του δικαίου (τί γὰρ καὶ τισί τὸ δίκαιον, καὶ δεῖν τοῖς ἴσοις ἴσον εἶναι φασιν). Το πρόβλημα είναι φανερό: δίκαιο είναι να δίνονται στους ίσους ίσα· αλλά πώς θα εννοήσουμε το *ίσον*, ποιο περιεχόμενο παίρνει η *ισότητα*; Ο Αριστοτέλης επιχειρεί μια πολιτική προσέγγιση του θέματος, εξετάζοντας τρεις ιδιότητες, την καταγωγή, τον πλούτο και την ελευθερία που θεωρούνται αναγκαίες για την ύπαρξη της πόλης (1283 α 9 – 19) και συμβάλλουν στο *κοινῇ συμφέρον*.

163. Πιθανότατα έχει υπόψη του τον Ηρόδοτο ο οποίος παραδίδει ότι οι Αιθίοπες ανακήρυσσαν βασιλιά τον ψηλότερο στο ανάστημα άντρα και με την ανάλογη σωματική δύναμη (III, 20).

164. «Ἐπιπόλαια λέγομεν τὰ παντὶ δῆλα καὶ ἃ μηδὲν δεῖ ζητῆσαι» *Ρητορική*, III, 1.

165. Με την επεξηγηματική αναφορά του ο Αριστοτέλης δείχνει ότι οι σκοποί και τα μέσα που χρησιμοποιούνται για την πραγμάτωσή τους, βρίσκονται σε άμεση σχέση. Έτσι στην αυλητική τέχνη οι καλύτεροι αυλοί θα δοθούν σε αυτούς που

παίζουν καλύτερα αυλό και όχι στους έχοντας αριστοκρατική καταγωγή ή ομορφιά, γιατί αυτά τα γνωρίσματα είναι άσχετα προς την αυλητική τέχνη και δεξιότητα. Άρα, όση σχέση έχει η ομορφιά ή αριστοκρατική καταγωγή με τους αυλούς και την αυλητική δεξιότητα, τόση σχέση έχει και το ανάστημα των Αιθιόπων με το πολιτικό αξίωμα του Βασιλιά· δεν πρόκειται δηλαδή για ιδιότητες που εξυπηρετούν το σκοπό ο οποίος συνιστά την ουσία μιας τέχνης. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη ο επιδιωκόμενος σκοπός υπαγορεύει τα μέσα πραγμάτωσής του και τα κριτήρια αξιολόγησής τους.

166. Αν δηλαδή προεκτείνουμε τον προηγούμενο τρόπο σκέψης. Η ιδέα του Αριστοτέλη είναι ότι κάθε αγαθό έχει αυτοτέλεια και επομένως, αν κάποιος υπερέχει από κάποιον άλλον ως προς αυτό το αγαθό, είναι ανώτερος από τον άλλον σε αυτό μόνο το αγαθό, ενώ μπορεί να υστερεί εκείνου σε κάποιο άλλο αγαθό. Άρα δεν πρέπει να γίνονται βεβιασμένες γενικεύσεις. Ακόμη η αξιολόγηση της ατομικής ποιότητας γίνεται σε σχέση με την ποιότητα του έργου που παράγει.

167. Ακολουθούμε την αποκατάσταση του κειμένου από το W.D. Ross και τη διατύπωση *<εἰ> καὶ [πλεῖον] ὑπερέχει ὅλως ἀρετὴ μεγέθους* και όχι τη διατύπωση *και πλεῖον ὑπερέχει ὅλως ἀρετῆς μέγεθος*, γιατί νομίζουμε ότι εξυπηρετείται καλύτερα το νόημα.

168. Ο Αριστοτέλης ήδη έχει αποδείξει λογικά ότι η έννοια του δικαίου και της ισότητας δε μπορεί παρά να οριστεί σε σχέση με τα συστατικά μέρη που συγκροτούν την πόλη και διεκδικούν την εξουσία, δηλαδή με τους ευγενείς, τους πλούσιους και τους ελεύθερους. Έτσι η καταγωγή, ο πλούτος και η

ελευθερία είναι τρεις ιδιότητες, όροι, που επιτρέπουν στο μέρος που αντιστοιχεί ο καθένας να απαιτεί εξουσία, γιατί συμβάλλει στο δημόσιο αγαθό. Επομένως η συζήτηση για το περιεχόμενο της έννοιας της ισότητας χρειάζεται να στραφεί προς αυτή την κατεύθυνση.

169. Η οργανική ενότητα της πόλης οφείλεται σε δύο αρετές κατά τον Αριστοτέλη, στη δικαιοσύνη και την πολιτική αρετή, οι οποίες επιτρέπουν τη σωστή διαχείριση των υποθέσεων της πόλης και συνέχουν οργανικά τα συστατικά της μέρη (ευγενείς, πλούσιοι, ελεύθεροι).

170. 9, 1281 α 4.

171. Γίνεται σαφές ότι η παρεκβατικότητα του πολιτεύματος εδώ απορρέει από την αποσπασματική σύλληψη του δικαίου και την αποσπασματική εφαρμογή του. Αίρεται η συνθήκη του κοινού συμφέροντος. Έτσι φαίνεται ότι η ανεπάρκεια της διανεμητικής δικαιοσύνης έχει πολιτική σημασία, γιατί ακυρώνει στη συνείδηση των πολιτών το κοινό συμφέρον ως σκοπό της πολιτικής κοινωνίας και οδηγεί σε μια ατομιστική παραμόρφωση.

172. 9, 1280 α 9 κ.ε. Σημαντική η διάκριση που κάνει ο Αριστοτέλης ανάμεσα στο «απλώς δίκαιον», στο δίκαιο απολύτως ευνοούμενο, και στο «τρόπον τινα δίκαιον», το σχετικό δίκαιο που είναι μια αποσπασματική και συνάμα γενικευμένη σύλληψη του δικαίου. Μέσα από αυτή τη διάκριση επανασυνδεόμαστε με το βασικό ερώτημα του καλύτερου / δικαιότερου πολιτεύματος. Το «απλώς δίκαιον» αποτελεί γνώρισμα των ορθών πολιτευμάτων, γιατί η κατανομή της εξουσίας είναι δίκαιη πολιτικά για όλους, για την ίδια τη συλλογικότητα,

καθώς αυτή αποτελεί την ουσία του πολιτικού βίου. Αντίθετα στα παρεκβατικά πολιτεύματα ορισμένοι τίτλοι παραδεκτής εγκυρότητας (καταγωγή, πλούτος, ελευθερία) διεκδικούν προκαταβολικά την εξουσία ως αγαθό.

173. Από την άποψη της διανεμητικής δικαιοσύνης και από στενή νομική άποψη οι πολιτικές διεκδικήσεις των μερών της πόλης (ευγενείς, πλούσιοι, ελεύθεροι) νομιμοποιούνται. Οι πλούσιοι, γιατί συνεισφέρουν στην κοινή ζωή και οι ευγενείς και οι ελεύθεροι, γιατί είναι νόμιμη η βάση της ιδιότητάς τους ως πολιτών.

174. Ο Αριστοτέλης προσθέτει τη δικαιοσύνη ως ιδιότητα που νομιμοποιεί τη διεκδίκηση της εξουσίας κοντά στις τρεις προηγούμενες (καταγωγή, πλούτο, ελευθερία). Η νομιμότητα της αξίωσης απορρέει από τη φύση της αρετής, καθώς η δικαιοσύνη είναι η κατεξοχήν κοινωνική αρετή που συνέχει την πόλη και συμβάλλει στο *οἰκεῖσθαι καλῶς* η πόλη.

175. Ο Αριστοτέλης απέναντι στις τέσσερις ιδιότητες που αποτελούν τη βάση διεκδίκησης της πολιτικής εξουσίας (καταγωγή, πλούτος, ελευθερία, δικαιοσύνη), προσθέτει το πλήθος, την ποσοτική υπεροχή ενός συνόλου, και επαναφέρει το θέμα της «λαϊκής κυριαρχίας» (1281 α 41 – 1282 α 41).

176. Ο Αριστοτέλης με το ερώτημα αυτό σχετικά με το ποιος είναι σωστό να γίνει φορέας εξουσίας, δείχνει:

1) τους τέσσερις διεκδικητές της εξουσίας, που είναι: οι ενάρετοι, οι πλούσιοι, οι ευγενείς και το πλήθος (το πολιτικόν),

2) τις δύο πλευρές του ζητήματος, την πραγματική (1283 b 1- 2) και τη νομική (1283 b 9 – 27).

177. Αρχίζει την απάντηση στο ερώτημα που μόλις διατύπωσε, με την παρουσίαση πρώτα της πραγματικής πλευράς του και στη συνέχεια της νομικής. Έτσι α) από την πλευρά της ισχύουσας πραγματικότητας, το κατεστημένο ήδη πολίτευμα σε μια πόλη ορίζει τον κυρίαρχο φορέα εξουσίας. Βέβαια, ανάλογα με το είδος του πολιτεύματος ορίζεται και ο κυρίαρχος φορέας της εξουσίας β) από τη νομική πλευρά οι διεκδικήσεις εξετάζονται για να απορριφθούν υπέρ της «λαϊκής κυριαρχίας», γιατί το σύνολο ως σύνολο υπερτερεί σε όλα τα επιμέρους γνωρίσματα από τις ομάδες ή τα άτομα που υπερέχουν από ένα άλλο άτομο σε ένα μόνο γνώρισμα.

178. Ο Αριστοτέλης κατέληξε στην αποδοχή της «λαϊκής κυριαρχίας» ως της ισχυρότερης νόμιμης διεκδίκησης της εξουσίας μέσα από μία σειρά απορριπτικών συλλογισμών στη βάση της διανεμητικής δικαιοσύνης για τους ενάρετους, τους πλούσιους και τους ευγενείς. Αν θεωρήσουμε σύμφωνα με τον Αριστοτέλη ως ψ το πλήθος των πολιτών, τότε το πλήθος ως πλήθος υπερτερεί σε όλα τα χ έναντι των ατόμων ή μειονοτήτων που διεκδικούν την εξουσία στο όνομα του χ γνωρίσματός τους. Το συμπέρασμα που συνάγει ο Αριστοτέλης, είναι σαφές: ο λαός υπερέχει κατά κανόνα από τους άλλους, όπως και αν εννοήσουμε το χ. Η «λαϊκή κυριαρχία» επομένως αποτελεί μια διεκδίκηση εξουσίας με πολύ ισχυρό έρεισμα από νομική άποψη. Το βαθύτερο πολιτικό ζήτημα που αναφαίνεται από τα λεγόμενα του Αριστοτέλη είναι ότι με βάση το σκεπτικό της κάθε παράταξης (ευγενείς, πλούσιοι ...) δεν υπάρχει δίκαιη κατανομή της εξουσίας· μπορεί όμως να υπάρξει δίκαιη άσκηση εξουσίας ανεξάρτητα από το φορέα της (ένας, λίγοι, πολλοί). Η διατύπωση του Αριστοτέλη είναι